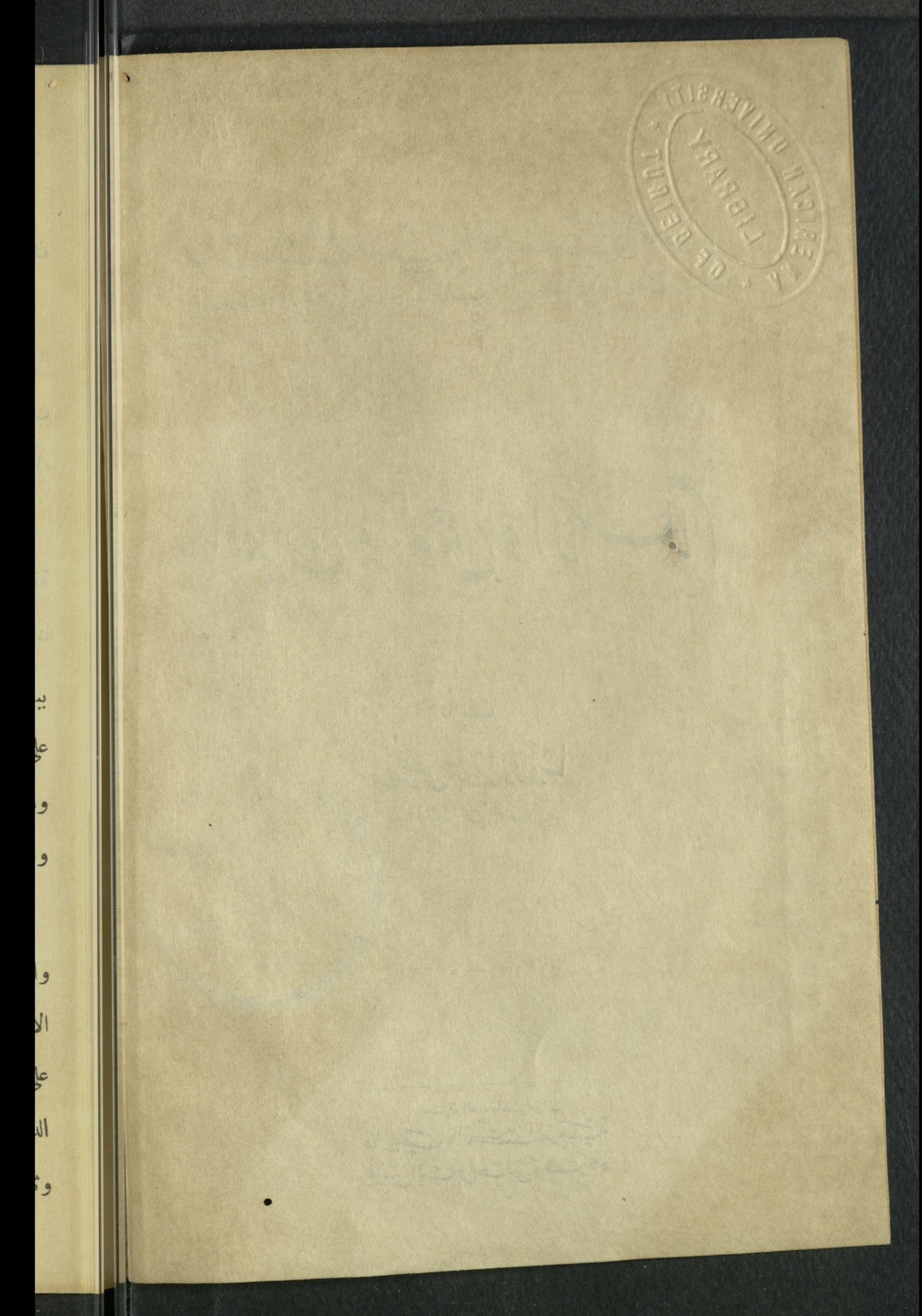
مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية
يشرف على إصدارها: الدكتور على عبد الواحد وافى ، رئيس الجمعية — والدكتور عثمان أمين ، سكرتيرها العام

الدين والوحي والإسلام

تأليف
مصطفى عبد الرازق باشا
الرئيس الفخري للجمعية

١٣٦٤هـ — ١٩٤٥م

ملتزمو الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

عالجنا فى هـذا الـكتاب ثلاثة موضوعات يكمل بعضها بعضا ، ويرتبط بعضها ببعض أوثق الارتباط ، وهى الدين والوحى والإسلام . فأولها بحث فى حقيقة الدين على العموم ؛ وثانيها تفسير لظاهرة هامة صاحبت معظم الأديان وتوقفت عليها نشأتها وهى ظاهرة الوحى ؛ وثالثها توضيح للدين القائم على الوحى بمثالٍ عالٍ من أمثلته وهو الإسلام .

وقد عرضنا فى الموضوع الأول لثلاثة مباحث : أحدها فى العلاقة بين العـلم والدين ؛ وثانيها فى تحديد الدين وبيان أصله فى نظر الباحثين من الفرنجة (بداية الاهتمام بهذا البحث وصلة ذلك بتـكون علم اللغات ، معانى الـكلمة الأوروبية الدالة على الدين وأصل مادتها اللاتينى ، مذاهب علماء النفس ومذاهب علماء الاجتماع فى أصل الدين ، مناقشة التعاريف المختلفة للدين ، حيرة العلماء فى تعريف الدين ودلالتها) ؛ وثالثها فى الدين فى النظر الإسلامى (أصل مادة الدين ومعانيها اللغوية المختلفة ، الدين

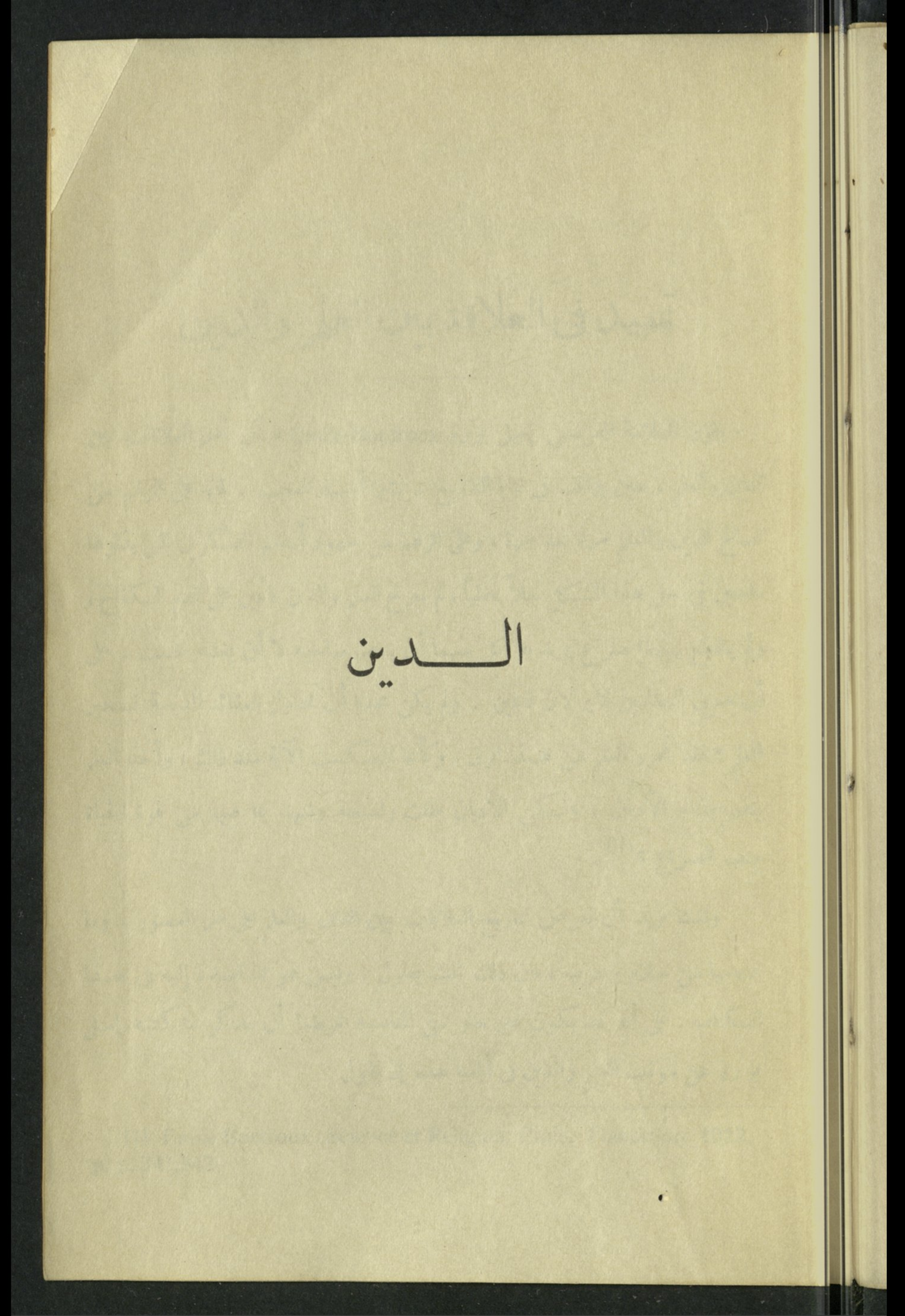
فى لسان القرآن ، المعنى الشرعى لكلمة دين ، الدين عند الفلاسفة الإسلاميين والفرق بين الدين والفلسفة) .

وعرضنا فى الموضوع الثانى لمبحثين : أحدهما فى المعانى المختلفة لكلمة «الوحى» فى اللغة والقرآن والسنة ؛ وثانيهما أهم النظريات فى تفسير ظاهرة الوحى (مذاهب المتكلمين ، مذهب الفلسفة الإسلامية ، رأى الصوفية ، مذهب ابن خلدون ، آراء المسلمين فى العصور الحالية) .

وأما الموضوع الثالث فقد عرضنا فى قسمه الأول للنظريات المختلفة فى العلاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى لكلمة « إسلام » ؛ وبسطنا فى قسمه الثانى رأينا فى هذا الموضوع .

٢١ ذو القعدة سنة ١٣٦٤ هـ
٢٧ اكتوبر سنة ١٩٤٥ م

مصطفى عبد الرازق



الـــدين

تمهيد فى العلاقة بين العلم والدين

يقرر العلامة الفرنسى إميل بوترو Emile Boutroux « أن أمر العلاقات بين الدين والعلم ، حين يراقب فى ثنايا التاريخ ، يثير أشد العجب . فانه على الرغم من تصالح الدين والعلم مرة بعد مرة ، وعلى الرغم من جهود أعاظم المفكرين التى بذلوها ملحين فى حل هذا المشكل حلاً عقلياً ، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح ، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب . على أن هذين النظامين لايزالان قائمين . ولم يكن مجديا أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم ؛ فقد تحرر العلم من هذا الرق . وكأنما انعكست الآية منذ ذاك ، وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان . ولكن الأديان ظلت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع »[1] .

ولسنا نريد أن نعرض لتاريخ العلاقات بين الدين والعلم على مر العصور ، وما تناوبها من سلام وحرب ، فان ذلك بحث يطول ، وليس هو مما قصدنا إليه فى هذا الكتاب . على أنه قد يكون غير خلو من المناسبة لغرضنا أن نذكر ما كتبه إميل بوترو عن موقف العلم والدين فى أيامنا هذه إذ يقول :

---

(1) Emile Boutroux : Science et Religion; Prais, Flamarion, 1922, p. p. 341,342.

« ليس التصادم الآن فيما يظهر بين الدين والعلم باعتبارهما مذهبين ، بل التصادم أدنى أن يكون بين الروح العلمى والروح الدينى . فليس يعنى العالِم أن يكون ما جاء فى الدين من عقائد متفقا مع نتائج العلم . لأن الأساس الذى يعتمد عليه الدين فيما يجىء به يختلف عن الأساس الذى يعتمد عليه العلم . فالدين يقدّم مسائله على أنها عقائد يجب الإيمان بها ، أى يجب أن يتقيد بها العقل والوجدان ، ويعرضها فى صورة تدل على اتصال الإنسان بنوع من الأشياء يعجز علمنا الطبيعى عن إدراكه ؛ وفى ذلك مايجعل العالِم ـ إن لم يرفض هذه المسائل نفسها ـ يرفض الأسلوب الذى يسلكه المتدين فى الأخذ بها . والمتدين من ناحيته إذا وجد جميع عقائده وعواطفه وأحكامه العملية مفسرة بل مثبتة بالعلم يكون حينئذ أبعد شىء عن مسالمة العلم ؛ فان هذه الشؤون إذا شرحت على هذا الوجه فقدت كل خواصها الدينية »[1] .

---

(1) Ibid. 344.

الفَصلُ الأوَّل

تحديد الدين وبيان أصله

فى نظر الباحثين من الفرنجة

— ١ —

بداية الاهتمام بهذا البحث وصلة ذلك بتكون علم اللغات

ندع هذا الصراع وتاريخه لنتجه إلى ناحية أخرى من نواحى الأبحاث العلمية الحديثة فى الأديان ، هى التى نقصد إلى دراستها ، وهى ناحية تعريف الدين .

والمراد بتعريف الدين تعيين الخصائص التى لا بد لكل دين منها ، والتى لا يسمى الدين ديناً إلا بها . والبحث فى تعريف الدين مرتبط أشد ارتباط بالبحث فى أصل الدين وجرثومته الأولى ؛ فإن حقيقة الشىء هى العناصر المكونة له فى أبسط مظاهره . وقد نهضت هِمم العلماء لهذا البحث منذ نحو قرن من الزمان . ذلك أنه قد تكون فى القرن التاسع عشر علم اللغات ، وأدى تعاون الباحثين

فى ألسنة البشر منذ أحدث أدوارها إلى أقدمها ، أى دور التكون الأولىّ للغة ، إلى معرفة العناصر المؤلفة للّغات الإنسانية . هنالك رأى الباحثون أنه يمكن على هذا المثال إدراك عناصر الفكر الإنسانى وجراثيمه دينياً كان ذلك الفكر أم غير دينى . أما ما وراء التكون الأول للغة فهو لا يتصل بتاريخ الإنسان ، وإن كان مما يهم الباحث فى طبائع الأجسام . ذلك بأن الإنسان هو أولا وبالذات مفكر ، واللغة أول مظهر من مظاهر تفكيره الدينى وغيره . وفى ذلك يقول «ما كس مولر»

« يمكن أن يقال فى الدين ما قيل فى اللسان من أن كل جديد فيه فهو قديم وكل قديم فيه فهو جديد ، وأنه منذ بداية العالم لم يوجد قط دين كله مبتدع . وإنا لنجد عناصر الدين وجراثيمه مهما سمونا فى تاريخ الإنسانية إلى أبعد مدى مستطاع . وتاريخ الدين كتاريخ اللغة يرينا فى كل مكان ألواناً متتابعة من التأليف المستحدث بين عناصر أصلية قديمة » .

ثم يقول : « وإنى لأشك فى أن يكون قد آن الأوان لوضع خطة ثابتة لعلم الدين كالخطة التى وضعت لعلم اللغة »(١) .

وإذا لم يكن تم وضع هذه الخطة لعلم الدين لعهد « ما كس مولر » فى أواخر القرن التاسع عشر ، فإن علم الدين لما يقم إلى اليوم على خطة ثابتة .

على أن جهود الباحثين فى تاريخ الأديان لا تزال متواصلة فى تعرف أصل الدين ،

---

(1) Max Müller : Essais sur l'Histoire des Religions.

ووضع تعريف له جامع مانع على حـد تعبير المناطقة . ولا يزال الباحثون منذ القرن الماضى يحاولون أن يضعوا للأديان شجرة أنساب كالتى وضعوها للغات .

— ٣ —

معانى الـكلمة الأوروبية الدالة على الدين وأصل المادة اللاتينى

ومما استعانوا به على مقصدهم تعرف أصل المـادة التى تدل على « دين » وتتبع المعانى المعروفة لـكلمة « دين » نفسها .

والـكلمة التى تقابل عند الأمم الأوروبية لفظ « دين » العربى هى « رلچيون Religion » المقتبسة من اللغة اللاتينية . وقد اختلفوا فى مبدأ الاشتقاق لصيغة « رلچيو » Religio اللاتينية . على أن أكثر المتقدمين يردها إلى مادة تفيد معنى الربط الشامل لربط الناس ببعض الأعمال من جهة التزامهم لها وفرضها عليهم ، ولربط الناس بعضهم ببعض ، ولربط البشر بالآلهة . بل يحاول بعض متأخرى العلماء أن يجعل مأخذ الكلمة شاملا لمعنى الربط وما إليه كالجمع . هذا مع اختلاف الأقاويل فى اللفظ الأول الذى هو مصدر الاشتقاق .

وكلمة « رلچيو » Religio اللاتينية تدل فى غالب استعمالاتها على معنى الشعور بحق الآلهة مع الخشية والإجلال . أما كلمة « رلچيون Religion » الحديثة فتطلق على معان ثلاثة :

١ — نظام اجتماعى لطائفة من الناس ، يؤلف بينها إقامة شعائر موقوتة ، وتعبد ببعض الصلوات ، وإيمان بأمر هو الكمال الذاتى المطلق ، وإيمان باتصال الإنسان بقوة روحانية أسمى منه حالّة فى الكون ، أو متعددة ، أو هى الله الواحد .

٢ — حالة خاصة بالشخص مؤلفة من عواطف وعقائد ومن أعمال عادية تتعلق بالله .

٣ — احترام فى خشوع لقانونٍ أو عادة أو عاطفة . ولعل هذا المعنى الأخير هو أقدم هذه المعانى .

ولئن فصلت هذه المعانى ليسهل تحليلها ، فإن الغالب أن يدل اللفظ عليها مجتمعة ، مع غلبة المعنى الأول فى بعض الأحوال ، وغلبة المعنى الثانى أحياناً .

— ٣ —

مذاهب علماء النفس ومذاهب الاجتماعيين فى أصل الدين

وقد رأينا أن من معانى الدين المتعارفة معنى يجعله من موضوع علم الاجتماع ، ومعنى يرده إلى علم النفس .

أما الذين درسوا أصل الدين من الوجهة « البسيكولوچية » فقد ذهبوا طرائق قدداً : فمنهم من يرى أن جرثومة الدين تتولد من الإدراك المغروز فى فطرة الإنسان للعلية والمعلولية بين الأشياء ؛ ومنهم من يجعل أصل الدين شعور الإنسان بأنه تابع

لغيره وليس مستقلا ؛ ومنهم من يرد أصل الدين إلى ما يلقى فى روع الإنسان بالفطرة من وجود لا يتناهى ؛ ومنهم من يرى أن الدين ينبعث من نزوع إلى الزهادة فى الدنيا . - ويقول بعض علماء النفس : إن هذا الحدث من أحداث الحياة (البسيكولوچية) ليس بسيطاً يمكن رده إلى سبب واحد بسيط من هذه الأسباب .

— وأما علماء الاجتماع فهم يرون أن الدين لا يخلو من معنى العاطفة النفسية ، ولكنه لا يخلو أيضاً من الاتصال بشؤون الجماعة . بل ينتهى الأمر بالعلماء الاجتماعيين الباحثين فى تاريخ الأديان وأصولها إلى اعتبار الصبغة الاجتماعية فى الدين أقوى وأرسخ من كل صبغة سواها .

— ٤ —

التعاريف المختلفة للدين ونقدها

وقد ذكر العالم الإجتماعى « دوركايم Durkheim » فى كتابه « الصور الأولى للحياة الدينية . Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse » تعريفات مختلفة للدين ، ثم عرض لنقدها ، وذكر بعد ذلك تعريفاً يراه هو جامعاً مانعاً لا يرد عليه اعتراض .

فمن المعانى التى جرى الأمر على اعتبارها خاصة مميزة لكل ماهو دينى معنى يجعل

الدين مرادفا لما وراء العقل . ويعنون بما وراء العقل كل الأشياء التى تسمو عن متناول إدراكنا ، أى عالم الغيب الذى لا يدرك ولا يعقل mystère ou inconnaissable. فالدين هو نوع من الإدراك لما يفوت العلم وينقطع دونه العقل . وممن يرى ذلك الرأى « سبنسر Spencer » و « ماكس مولر Max Müller » .

ولا يرضى دوركايم عن هذا التعريف . فإن أمر الغيب المتعالى عن المعقول هو من غير شك ذو أثر عظيم فى بعض الأديان ؛ لكن هذا الأثر يتفاوت فى أدوار التاريخ الدينى . فقد وجدت عصور تضاءلت فيها هذه الفكرة ، وكان التوفيق بين العقائد الدينية وبين العلم والفلسفة غير عسير ، كما حصل فى أوروبا فى القرن السابع عشر مثلا . وعلى كل حال فإن من المحقق أن معنى الغيب الذى لا يعقل ليس فطريا ، ولا مركوزاً فى طبع الإنسان ، ولم يظهر فى تاريخ الأديان إلا منذ عهد حديث . من أجل ذلك لا نجده فى أديان الأمم الساذجة ، بل لا نجده فى بعض الأديان الراقية . فإذا أخذناه فى تعريف الدين خرج من الحد أكثر أفراد المعرف ؛ فلم يكن التعريف شاملا كاملا .

ولا يرضى دوركايم كذلك بأن يميز الدين بالخارق للطبيعة كما فعل « برونتيير Brunetière ». فإن تصور الخارق للطبيعة كما نفهمه يستدعى تصور مقابله أى الطبيعى . فما يكون لنا أن نقول فى أمر إنه خارق للطبيعة حتى يكون لنا من قبل شعور بأن للأشياء نظاماً طبيعياً ، بمعنى أن شؤون الكون مرتبطة فيما بينها بروابط ضرورية تسمى « نواميس » . وهذا الشعور هو وليد الأمس ؛ على حين أن

الدين أقدم نظام عرفه الإنسان . فلا يعقل إذن أن يكون الدين قد قام على الخارق للطبيعة ، ولا أن يكون الخارق للطبيعة هو المميز للدين مما عداه .

وهناك معنى آخر كثر ما حاولوا أن يعرّفوا الدين به وهو : الألوهية . فالدين فى رأى بعضهم هو ضبط الحياة الإنسانية عن طريق الشعور برابطة تصل بين الروح الإنسانى وروح غيبى يعترف البشر بسلطانه على العالم كله وعليهم مع شعورهم باتصالهم به .

ويرى دوركايم أن هذا التعريف ليس بمقبول أيضاً . فإنه إذا اعتبرت الألوهية بمعناها الضيق خرجت من التعريف أمور هى دينية بالبداهة : فأرواح الأموات والأرواح الأخر المتعددة الأنواع والمراتب التى يملأ بها الكونَ الخيالُ الدينى فى كثير من الأمم هى دائماً موضع لمناسك ، بل قد تكون أحياناً موضعاً لاحتفالات تعبدية موسمية . وهى على ذلك ليست آلهة بالمعنى الحقيقى .

وقد حاول بعض العلماء أن يجعل هذا التعريف شاملا فوضع عبارة « موجودات روحانية » مكان لفظ « إله » . فالدين على هذا هو : الإيمان بموجودات روحانية . وينبغى أن نفهم من الموجودات الروحانية موجودات دراكة لها قدرة تعلو على قدرة البشر .

ولا يرضى دوركايم عن هذا التعريف كذلك ، ويرى أنه مهما يبد لنا واضحاً لما وقر فى نفوسنا من أثر التربية الدينية ، فإن هناك أموراً لا ينطبق عليها ، مع أنها

لا تخرج عن دائرة الدين . فهذا التعريف ناقص غير شامل . وذلك أنه توجد أديان عظيمة خلو من فكرة « الله » ومن فكرة الكائنات الروحانية كما يشهد بذلك دين البوذية القديم الصحيح . فالبوذية لا تؤمن بإله يخضع لسلطانه البشر . ومهما قيل فى أمر ألوهية « بوذا » ، فإن هذا التأليه متأخر عما هو فى الحقيقة أصل الديانة البوذية .

أما التعريف الذى يختاره دوركايم فهو يفصله على الوجه الآتى :

تنقسم الأمور الدينية بطبيعتها إلى قسمين أصليين : عقائد ؛ وعبادات . فالعقائد هى شأن من شؤون الفكر وهى عبارة عن علم ؛ أما العبادات فهى عبارة عن صور خاصة للعمل . ويميز بين هذين النوعين ما يميز بين العلم والعمل .

ولا يمكن تعريف العبادات وتمييزها من سائر الأعمال الإنسانية وعلى الخصوص الأعمال الخلقية إلا بطبيعة موضوعها ومتعلقها . والواقع أن النواميس الخلقية مفروضة علينا كفرض العبادات . لكن موضوعها ومتعلقها من نوع مختلف . فلا بد إذن من تعريف متعلق العبادات حتى يمكن تعريف العبادات نفسها . ولما كانت العقائد هى التى تبين لنا هذا الموضوع أو المبدأ الذى ترجع إليه العبادة فليس من الممكن تعريف العبادات حتى تعرف العقائد .

وجميع العقائد الدينية المعروفة ، ساذجة كانت أم غير ساذجة ، تحتوى على ذاتى مشترك بينها هو أن الأشياء كلها ظاهرة أو باطنة على مرتبتين وعلى نوعين متقابلين : مقدس وغير مقدس . فالمميز للمعنى الدينى هو تقسيم العالم إلى مقدس

وغير مقدس . والأشياء المقدسة هى المحرمة التى يميزها عن غيرها ويفردها تعلق النهى بها ، بخلاف الأشياء التى ليست مقدسة فإنها غير محاطة بسياج من هـذه النواهى . فالعقائد الدينية هى العلم بطبائع الأمور المقدسة وما بينها من روابط والعلم بعلاقاتها بالأمور غير المقدسة .

أما العبادات فهى نظم للسلوك تقرر كيف ينبغى للإنسان أن يكون بإزاء الأشياء المقدسة .

وليست الأمور المقدسـة مقصورة على الآلهة والأرواح فقد يكون التقديس لصخرة أو شجرة أو بئر أو بيت أو غير ذلك .

على أن تعريف الدين بهذا التمييز بين المقدس وغير المقدس ليس وافياً فى نظر دوركايم ؛ لأنه يشمل أمرين مختلفين يحتاجان إلى تفرقة بينهما وهما : السحر والدين . فإن الدين ينفر من السحر نفور السحر من الدين . والسحر نزّاع إلى امتهان الأمور المقدسة ، وهو فى أفاعيله يعارض الأعمال الدينية . وإذا لم يكن الدين يحرم أفاعيل السحر فإنه ينظر إليها غالباً نظرة إزدراء وإنـكار .

أما الذى يفرق بين الدين والسحر فهو أن العقائد الدينية على الحقيقة هى دائماً مشتركة بين جماعة معينة تؤمن بها وتعمل ما يسايرها من العبادات . فليست هـذه العقائد مقررة محققة بمجرد إيمان كل فرد من الجماعة بها ، بل هى عقيدة الجماعة وهى التى جعلتها جماعة . والجماعة التى يؤلف بين أفرادها إدراكهم للعالم المقدس واتحادهم فى

التعبير عن هذا الإدراك بصورة عملية هى مايسمى «أهل الملة ، أو الملة»[١](Eglise).

فمعنى الدين لا ينفصل عن معنى الطائفة . وذلك يشعر بأن الدين يجب أن يكون شأناً من شؤون الجماعة .

وبناء على ما ذكر يكون التعريف الكامل المطرد المنعكس للدين هو ما يأتى :

الدين هو نظام من عقائد وأعمال متعلقة بشؤون مقدسة ، أى مميزة محرمة ، تؤلف من كل من يعتنقونها أمة ذات وحدة معنوية[٢] .

وقد عرض الأستاذ « لالاند » Lalande فى كتابه « معجم اصطلاحى ونقدى للفلسفة »[١] لمناقشة دوركايم فقال : « يبدو لى أنه لاتناقض من جهة الشكل بين تعريف «برونتيير» للدين وتعريف « دوركايم » ؛ فإن المقابلة التى يقررها «دوركايم» بين المقدس وغير المقدس «sacré et non sacré» تطابق مايقرره « برونتيير » بين الطبيعى والخارق للطبيعة naturel et surnaturel . والواقع : أن الذى يحقق ماهية

(١) قال السيد الجرجانى فى شرحه للمواقف ج ـ ١ ص ١٨ : « والدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار ، فإن الشريعة باعتبار أنها تطاع تسمى «دينا» ، ومن حيث انه يجتمع عليها تسمى « ملة » .

وهذا يسوغ لنا أن نعرب كلمة Eglise هنا بعبارة « أهل ملة » بل قد يسوغ لنا أن نعربها بكلمة « ملة » وحدها .

(٢) انظر فى هذا كله Durkheim : Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Paris 1925, p. p. 31-67.

(3) Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Pris1926.

الدين هو التمييز بين حالتين أو عالمين مختلفين اختلافا ذاتيا ، أو هو بعبارة أدق الإيمان بنوع من الموجودات أسمى من سائر الأنواع . ولعل هذا هو رأى « إكين » Euchen إذ يقول : « ان الذى هو مقوم للدين وضرورى له فى جميع صوره هو أنه يجعل فى مقابلة العالم الذى يحف بنا موجوداً آخر أو نوعا جديداً أرق من سائر الأشياء وأن يصنف الكون أصنافاً من ممالك مختلفة وعوالم متباينة». وقد يتحقق دين من غير إيمان بالله كما يشهد بذلك دين البوذية القديم الصحيح . أما من غير أثنينية فى العالم ولا استشراف إلى نوع من الموجودات مختلف فلا يكون لفظ « الدين » إلا هراء من القول » .

وجملة القول أن الأستاذ « لالاند » يميز الدين بكونه يجعل فى العالم اثنينية ويرتب العالم مراتب ، فتعريفه للدين أعم من تعريفى « برونتيير » و « دوركايم » .

ولعل الأستاذ « لالاند » لا يريد أن يقول إن معنى الطبيعى والخارق للطبيعة هو معنى المقدس وغير المقدس . فقد شرح دوركايم الفرق بينهما بما لا يحتمل لبسا . بل قد يكون غرضه أن المذهبين متحدان فى اعتبار الدين قائماً على التفرقة بين أنواع الموجودات التى يشملها الكون لا على وحدتها وتشاكلها .

وقد حذف الأستاذ «لالاند» من تعريف الدين قيد الجمع بين طائفة من الناس ، وهو القيد الذى زاده « دوركايم » ليخرج السحر . ويظهر من ذلك أنه ليس بحتم عند « لالاند » أن تكون الأمور الدينية شأنا من شؤون الجماعة .

لكن يبقى أن الدين يكون حينئذ شاملا للسحر . وليس كل العلماء على رأى

دوركايم فى التفرقة بين الدين والسحر . فان الأمم الساذجة قد يختلط دينها بسحرها وقد يكون السحرة فيها هم الزعماء الدينيين . أما العداوة بين السحر والدين التى ذكرها « دوركايم » فلا تنشأ فى الأمم حتى تجاوز دور السذاجة . على أن جعل الدين شأنا من شؤون الجماعة الذى حسبه مخرجا للسحر ليس فى الحقيقة مميزاً للدين عن السحر . فإن السحر أيضاً متصل بالجماعة وقائم على عقائدها ، كما تدل عليه أبحاث العلماء فى أمر السحر عنـد الشعوب الأسترالية . وفى ذلك يقول الأستاذان هوبير وموس : « إن الساحر الأسترالى هو عند نفسه ، كما هو عند غيره ، إنسان تصوره الجماعة وتسوقه إلى أداء ماصورته له »(١) .

وتعريف الدين الذى اختاره الأستاذ « لالاند » هو أيضاً يمكن أن يكون محلا للمناقشة ؛ فان اعتبار الموجودات كلها ليست من نوع واحد ولا فى مرتبة واحدة ، لا يخرج بعض مذاهب الفلسفة ولا بعض العلوم التى قد تعترف بأن فى الكون أنواعا هى أسمى من أنواع فى طبيعتها من غير أن يجعلها ذلك دينا . اللهم إلا إذا لوحظ فى هذا التعريف معنى الإيمان لا الإدراك العلمى ، فحينئذ يسلم من الاعتراض ويصبح أرجح تعريفات الدين كما هو أحدثها فيما نعلم .

---

(1) Mélanges d'histoire des Religions, par Hubert et Mauss.

- ٥ -

حيرة العلماء فى تعريف الدين ودلالاتها

على أن هذه الحيرة ، حيرة العلماء فى تحديد عناصر الدين ، وهذا الخلاف بينهم على وضع تعريف يعرب عن حقيقته ، كل أولئك يدل على أن العلم لم يكشف الحجب عن الدين وأسراره .

وربما كان من غرور العقل البشرى أن يزعم لنفسه القدرة على هدم بناء متين متغلغل الأسس فى الفطر الإنسانية من قبل أن يعرف مواد هـذا البناء ، أو يعرف كيف تم بناؤه .

الفَصْلُ الثَّانِى

الدين فى النظر الإســـلامى

— ١ —

كلمة « دين » العربيـــة

أصل هذه المادة ومعانيها المختلفة فى لسان العرب

فى معاجم اللغـة العربية معان متعددة للفظ « دين » ، بلغ بها بعضهم عشرين معنى أو تزيد . لـكن فى هذه المعانى ماهو مولد بعضه من بعض ، وفيها ماهو مجازى، وبعضها متداخل .

ومن معانى الدين اللغوية « الملة » ، وهو معنى مولد كما نص عليـه الراغب الأصفهانى فى كتاب « المفردات فى غريب القرآن » إذ يقول : « والدين يقال للطاعة والجزاء ، واستعير للشريعة والدين كالملة . لـكنه يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشريعة » . فللدين على رأيه معنيان لغويان أصليان هما : الطاعة والجزاء ، ومعنى الشريعة مستعار من المعنى الأول .

وفى تفسير النيسابورى عند قوله تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » : « والدين فى اللغة الجزاء ، ثم الطاعة سميت دينا لأنها سبب الجزاء » .

وفى كليات أبى البقاء : « والشريعة من حيث إنها يطاع بها تسمى دينا ، ومن حيث إنها يجزى بها أيضاً » .

ويرى الشهرستانى فى كتاب « الملل والنحل » أن المعانى الأصلية لكلمة « دين » هى الطاعة والانقياد والجزاء والحساب ، ثم يجعل الدين بمعنى الملة والشريعة متفرعا من جملة تلك المعانى الثلاثة .

ويقول المستشرق « ماكدونالد » Macdonald فى الفصل الذى كتبه عن لفظ « دين » فى دائرة المعارف الإسلامية : « توجد فى الحقيقة ثلاث كلمات متباينة فى ثنايا الخليط من المعانى الذى يحشده اللغويون للفظ « دين » :

١ — كلمة آرامية عبرية بمعنى حكم ؛

٢ — كلمة عربية بمعنى العادة والديدن ؛

٣ — وكلمة فارسية لا صلة لها بالكلمتين الأوليين تدل على معنى الملة .

ثم نقل عن « ڤولرس » Vollers أنه ينكر وجود هذا اللفظ عربياً أصيلا ، ويقرر أن لفظ « دين » الفارسى كان مستعملا عند العرب قبل الإسلام ، وأن كلمة « دين » بمعنى العادة أخذت منه .

وبعيد أن يكون لفظ « دين » بمعنى « ملة » لفظاً غير عربى خصوصاً مع الاعتراف بوجود اللفظ نفسه عربياً بمعنى آخر فى رأى « ماكدونالد » . والناظر

فى هـــذه المادة يجد من تفنن العرب فى الاشتقاق منها وتعديد الصيغ وفى تشعب استعمالاتهم لها مالم تجربه عادتهم فى الـكلمات المعربة .

وإذا كان استعمال « الدين » فى معنى الملة استعمالا مولدا من معنى أصلى للمادة فإننى لست أميل إلى رأى القائلين بأن هذا المعنى الأصيل هو الطاعة أو الجزاء أو هو جملة الطاعة والحساب والجزاء . ذلك بأن الطاعة تستلزم آمراً مطاعا وأمراً يطاع، فهى تستدعى أن يكون الدين ذا إله وشريعة ، وكذلك الجزاء والحساب يستدعيان مجازيا محاسبا . بيد أن من أديان العرب فى الجاهلية التى تسمى فى لسانهم « دينا » من غير شك ماينكر الإله القادر وينكر الحساب والجزاء . وقد أشار القرآن إلى ذلك إذ يقول : « وقالوا : ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلـكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم أن هم ألا يظنون »[1] . والقرآن نفسه يسمى ما كان عليه العرب دينا ، إذ يطلب إلى الرسول أن يقول للـكافرين : « لـكم دينـكم ولى دين »[2] .

ويلاحظ أن أكثر معاجم اللغة العربية تجمع لفظ « دَين » ولفظ « دِين » فى مقام واحدباعتبار أنهما من مادة واحدة ، بل هما يردان مصدرين لفعل واحد . ولذلك يلوح لى أن صيغة « دَين » أجدر بأن تـكون أصلاً لصيغة « دِين » . فإن فَعْلًا فى العربية أكثر استعمالا من فِعْل وأدنى إلى البساطة وسهولة الاستعمال . ويزيد هذا رجحانا فى نظرى أن كلمة دَين تطلق فى بعض مدلولاتها على كل شيء غير حاضر.

---

(١) سورة ٤٥ (الجاثية ، مكية) ، آية ٢٤ .

(٢) سورة ١٠٩ (الـكافرون ، مكية) ، آية ٦ .

ففى لسان العرب : « والدَّين واحد الديون معروف ، وكل شىء غير حاضر دَيْن ، والجمع أدْيُن مثل أعين وديون » . أفليس من المعقول أن تكون كلمة « دِين » بمعنى ملة مأخوذة من كلمة « دَين » بمعنى الشىء غير الحاضر ؟ فإن أساس الأديان كلها الإيمان بأمر وراء هذا الوجود المحسوس الحاضر .

وليس ذلك بمانع من أن كلمة « دِين » مستعملة فى لغة العرب لمعان مختلفة منها : الطاعة والحساب والجزاء ؛ ومنها القضاء والحكم ؛ ومنها الحال والعادة . . . إلى غير ذلك .

— ٣ —

الدين فى لسان القرآن

هذا وقد ورد لفظ « دين » فى أكثر من ثمانين موضعاً من القرآن .

وفى كتاب « كليات أبى البقاء » : « وكل مافى القرآن من الدين فهو الحساب » .

ولسنا نجد لهذا القول مساغا ، بل إن صاحب الكتاب نفسه ذكر بعد ذلك مايخالفه .

أما المستشرق « ماكدونالد » فيقول : إن كل ماورد فى القرآن من لفظ « دين » يمكن تفسيره بأحد المعانى الثلاثة التى ذكرناها عنه آنفاً وهى : الحكم ؛ والعادة ؛ والملة .

والمفهوم من كلام الراغب الأصفهانى أن الدين فى القرآن يفسر بالطاعة تارة ، والجزاء تارة، ويرد بمعنى الملة أيضاً .

ولعل أسلم الآراء هو مايدل عليه كلام الراغب الأصفهانى ؛ فإنك قد لاتجد كبير عناء فى حمل الدين فى الآيات القرآنية على معنى الجزاء أو الطاعة أو الملة .

استعمل القرآن لفظ « الدين » فى المعانى المعروفة عند العرب على وفق استعمالاتهم . ومن تلك الاستعمالات الدلالة بلفظ «دين» على معنى الملة . وبديهى أن العرب كانوا يريدون من الدين بمعنى الملة معنى يشمل ما كان معروفاً لهم من الأديان . وقد جاء القرآن والعرب فى موقف تشعب دينى واضطراب . والقرآن هو أصدق مرجع فى تصوير حالة العرب من هذه الناحية عند ظهور الدين الإسلامى . فان القرآن أقدم مانعرفه من الكتب العربية . وهو بما لقى من العناية بحفظه على مر العصور بين المسلمين أجدر المراجع بالثقة .

وقد ذكر القرآن فى ثلاث آيات من آياته مايدل على الأديان التى كان للعرب اتصال بها فى عهده :

الآية الأولى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »(١) .

---

(١) سورة ٢ (البقرة ، مدنية) ، آية ٦٢ .

والآية الثانية : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصائبون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[١] .

والآية الثالثة : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصائبين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد »[٢] .

ومذهب الصابئة على مايحيط بتاريخه من غموض يكاد يتم الاتفاق على أنه يقر بالألوهية ، ويرى أنا نحتاج فى معرفة الله ومعرفة أوامره وأحكامه إلى متوسط ، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا ، ففزعوا إلى هيا كل الأرواح وهى الكواكب . فهم عبدة الكواكب .

أما المجوس فهم ثنوية أثبتوا للعالم أصلين اثنين مدبرين يقتسمان الخير والشر يسمون أحدهما « النور » والثانى « الظلمة » . والمجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لايجوز أن يكونا قديمين أزليين ، بل النور أزلى والظلمة محدثة . ويعتقد المجوس أن الدين يجب أن يكون بواسطة نبى وأن يعتمد على كتاب .

وأما المشركون فهم طوائف مختلفة . فصنف منهم أنكر الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحيي والدهر المفنى . وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد فى قوله : « وقالوا : ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر ؛ وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون »[٣] ، وفى قوله : « وقالوا : إن هى إلا حياتنا الدنيا

---

(١) سورة ٥ (المائدة ، مدنية) ، آية ٦٩ .

(٢) سورة ٢٢ (الحج ، مدنية) ، آية ١٧ .

(٣) سورة ٤٥ (الجاثية ، مكية) ، آية ٢٤ .

وما نحن بمبعوثين»[١] . ــ وصنف منهم أقر بالخالق ، وأثبت حدوث العالم ، وأنكر البعث والإعادة . وهم الذين أخبر عنهم القرآن فى قوله : «وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ، قال : من يحي العظام وهى رميم ؟ قل : يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم[٢]» .

وكان من العرب من أقر بالخالق ، وأثبت حدوث العالم وابتداء الخلق ، وأقر بنوع من الإعادة ، وأنكر الرسل ، وعبدوا الأصنام ، وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله فى الآخرة ، وحجوا إليها ، ونحروا لها الهدايا ، وقربوا القرابين . وهؤلاء هم الدهماء من العرب . وهم الذين حكى الله قولهم فى آية : «ألا لله الدين الخالص ، والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى ، إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون ، إن الله لايهدى من هو كاذب كفّار»[٣] .

ومعنى الدين الذى يتسع لهذه المذاهب كلها . والذى يكون محتوياً على المعنى المشترك بينها من غير أن يشمل مالا يسمى ديناً ، هو المعنى القائم على أن الدين هو الإيمان بأن الموجودات كلها ليست من نوع واحد ولا فى مرتبة واحدة بل بعضها أسمى من سائر الأنواع ، أو هو الإيمان بذلك بشرط أن يكون ملة تجتمع على الأخذ بها أمة من الناس .

---

(١) سورة ٦ (الأنعام ، مكية) آية ٢٩ .
(٢) سورة ٣٦ (يس ، مكية) آيتى ٧٨ ، ٧٩ .
(٣) سورة ٣٩ (الزمر ، مكية) آية ٣ .

هذا هو المعنى العام الذى ينبغى أن يفهم من لفظ « دين » فى لغة العرب ، كما هو المعنى العام لما يقابل لفظ « دين » فى اللغات الأعجمية ، أى إن هذا هو الحد التام لماهية « الدين » الذى لا يتحقق بدونه أى حقيقة دينية فى أى جيل من الناس .

— ٣ —

المعنى الشرعى لكلمة « دين »

ولئن كان القرآن قد استعمل لفظ « دين » بهذا المعنى الشامل كما يدل عليه تسمية نحل المشركين أدياناً فى قوله : « لكم دينكم ولى دين » ، فإن القرآن قرر فى أمر الدين أصولا جعلت للدين معنى شرعياً خاصاً .

فالدين لا يكون إلا وحياً من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله كما يؤخذ من كثير من آيات الكتاب :

« كذلك أرسلناك إلى أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذى أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن ، قل : هو ربى لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب[1] » .

---

(١) سورة ١٣ (الرعد ، مدنية) ، آية ٣٠ .

« وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم ، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون »[١] .

« إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان ، وآتينا داود زبورا . ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك ، وكلم الله موسى تكليما . رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، وكان الله عزيزاً حكيما »[٢] .

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كَبُرَ على المشركين ما تدعوهم إليه ، الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب »[٣] .

وهذا الدين الذى يوحيه الله إلى أنبيائه هو واحد لا يختلف فى الأولين والآخرين . يدل على ذلك هذه الآية الأخيرة « شرع لكم من الدين...الخ » . فقد قال مجاهد فى معنى هذه الآية : « أوصيناك يا محمد وإياهم ديناً واحداً » . وقال الرازى فى تفسيرها : « والمراد : شرع لكم من الدين ديناً تطابقت الأنبياء على صحته » . ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً ،

---

(١) سورة ١٦ (النحل ، مكية) آية ٤٣ .

(٢) سورة ٤ (النسا ، مدنية) آيات : ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٣) سورة ٤٢ (الشورى ، مكية) آية ١٣ .

إنى بمـا تعملون عليم . وإن هذه أمتـكم أمةً واحدة ، وأنا ربكم فاتقون . فتقطّعوا أمرهم بينهم زُبُراً كل حزب بمـا لديهم فرحون »[١] . يعنى ملتـكم ملة واحدة أى متحدة فى العقائد وأصول الشرائع ، أو جماعتكم جماعة واحـدة متفقة على الإيمان والتوحيد فى العبادة .

وقال تعالى : « وأنزلنا إليك الـكتاب بالحق مصدقا لمـا بين يديه من الـكتاب ومهيمناً عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لـكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء الله لجعلـكم أمة واحـدة ، ولـكن ليبلوكم فيما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعـكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون »[٢] . قال الطبرى فى تفسير هذه الآية : « ثم ذكّر نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم وأخبره أنه أنزل إليه الـكتاب مصدقا لما بين يديه من الـكتاب، وأمره بالعمل بما فيه والحـكم بمـا أنزل إليه فيه ، دون ما فى سائر الـكتب غيره ، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعة غير شريعة الأنبياء والأمم قبله الذين قص عليه قصصهم ، وإن كان دينه ودينهم فى توحيد الله والإقرار بمـا جاءهم به من عنده والانتهاء إلى أمره ونهيه واحداً ، فهم مختلفو الأحوال فيما شرع لـكل واحـد منهم ولأمته فيما أحل لهم وحرم عليهم» . وروى الطبرى عن قتادة : «قوله : «لـكل جعلنا منـكم شرعة ومنهاجا » ، يقول سبيلا وسنة . والسنن مختلفة : للتوراة شريعة ؛ وللإنجيل

---

(١) سورة ٢٣ (المؤمنون ، مكية) آيات ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) سورة ٥ (المائدة ، مدنية) ، آية ٤٨ .

شريعة ؛ وللقرآن شريعة ؛ يحل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاء ليعلم من يطيعه ممن يعصيه ، ولكن الدين الواحد الذى لا يُقبل غيره التوحيد والإخلاص لله الذى جاءت به الرسل» . وروى الطبرى عن قتادة أيضاً : « والدين واحد والشريعة مختلفة » .

وفى القرآن الكريم أيضا : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ، نرفع درجاتٍ من نشاء ، إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب كُلاًّ هدينا ، ونوحاً هدينا من قبل، ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، وكذلك نجزى المحسنين . وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، كل من الصالحين . وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وكلا فضلنا على العالمين . ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم ، واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ، ولو أشركوا لحبِط عنهم ما كانوا يعملون . أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ، فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ، قل لا أسئلكم عليه أجراً ، إن هو إلا ذكرى للعالمين »[1] . قال الزمخشرى : « فبهداهم اقتده » ، فاختص هداهم بالاقتداء ، ولا تقتد إلا بهم ، وهذا معنى تقديم المفعول . والمراد بهداهم طريقتهم فى الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين ، دون الشرائع فإنها مختلفة . وهى هدى ما لم تنسخ ، فإن نسخت لم تبق هدى ، بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبداً » .

---

(١) سورة ٦ (الأنعام ، مكية) ، آيات ٨٣ — ٩٠ .

وقد بين القرآن هـذا الدين الواحد الحق الذى لا يتغير بتغير الأنبياء فى الآية الثالثة عشرة من سورة الشورى التى تقدم ذكرها (شرع لـكم من الدين ... الخ) والتى يقول البيضاوى فى تفسيرها : « أى شرع لـكم من الدين دين نوح ومحمد ومن بينهما من الأنبياء عليهم السلام من أرباب الشرع ، وهو الأصـل المشترك فيما بينهم المفسَّر بقوله : « أن أقيموا الدين » ، وهو الإيمان بما يجب تصديقه والطاعة فى أحكام الله . . . . « ولا تتفرقوا فيه » ولا تختلفوا فى هذا الأصل ؛ أما فروع الشرع فتختلف كما بينه فى آيات أخر ، منها « قل يـأهل الـكتاب تعالوا إلى كلمـــة سواء بيننا وبينكم : ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون »[1] ، ومنها « يأيها الذين آمَنوا آمِنوا بالله ورسوله والـكتاب الذى نزَّل على رســوله والـكتاب الذى أنزل من قبل ، ومن يكفر بالله وملائـكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيداً »[2] .

هذا الدين الواحد هو المعبر عنه فى آيات من القرآن بالإيمان وعن أهله بالمؤمنين والذين آمنوا .

قال الشيـخ محمد عبده فى تفسير جزء « عم » عنـد تفسير آية : « إلا الذين

---

(١) سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) آية ٦٤ .

(٢) سورة ٤ (النساء ، مدنية) آية ١٣٦ .

آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون . فما يكذبك بعد بالدين »[١] : « إلا الذين آمنوا » هم الذين صدقوا بأصل الخير والشر كما قال : « فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى »[٢] ، واعتقدوا اعتقادا صحيحا بالفرق بين الفضيلة والرذيلة ، وبأن لأنفسهم وللعالم حا كما يرضى ويغضب ويثيب ويعاقب ، وأن لهم جزاء على أعمالهم : الخير بالخير ؛ والشر بالشر. ثم كان تصديقهم هذا بالغا من أنفسهم حد أن يملك إرادتهم ، فلا يعملون إلا ما وافق اعتقاداتهم . فهم يعملون الصالحات، وهى الأعمال التى عددت بالتفصيل فى القرآن ، وجماعها : أن تكون نافعا لنفسك ولأهلك ولقومك وللناس أجمعين . « فماذا يكذبك بعد بالدين » ، الدين ههنا هو خلوص السريرة للحق ، وقيام النفس بصالح العمل . وهو ما كان يدعو إليه صلى الله عليه وسلم وسائر إخوانه الأنبياء .

هذا هو الدين فى لسان القرآن واصطلاحه الشرعى . فلنأخذ الآن فى بيان الدين عند فلاسفة الإسلام .

---

(١) سورة ٩٥ (التين ، مكية) آيتى ٦ ، ٧ .

(٢) سورة ٩٢ (الليل ، مكية) آيات ٥ ، ٦ ، ٧ .

— ٤ —

الدين عند الفلاسفة الإسلاميين

والفرق بين الدين والفلسفة

يقول ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والنحل » : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية . وهـذا نفسه لا غيره هو الغرض فى الشريعة . هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة » .

ودعوى ابن حزم أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحـد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعا ليست دعوى مسلمة . فإن معنى كلام ابن حزم أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملى ، وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين .

قال ابن رشـد فى كتاب « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » : « وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه ، وبخاصة الشريفة منهـا ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى . والعمل الحق هو

امتثال الأفعال التى تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هو الذى يسمى العلم العملى » .

وقال الشهرستانى فى كتاب « الملل والنحل » : « قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هى المطلوبة لذاتها ، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها ، وهى لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها وإما لتعلم فقط ، فانقسمت الحكمة إلى قسمين : علمى وعملى ... فالقسم العملى هو عمل الخير ؛ والقسم العلمى هو علم الحق» .

وبهذا تتشابه غاية الدين وغاية الفلسفة فكلاهما يرمى إلى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق والعمل الخير .

بل موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة . ذلك رأى الفارابى فى كتابه « تحصيل السعادة » إذ يقول : « فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلتاهما تعطيان المبادىء القصوى للموجودات ، وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان ، وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخر . وكل ماتعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطى فيه الإقناعات . والفلسفة تتقدم بالزمان الملة » .

والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال .

فلا فرق إذن بين الحكمة والدين من جهة غايتهما ولا من جهة موضوعاتهما ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان .

والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من وجهٍ أن طرق الفلسفة يقينية ،

أما طريق الدين فإقناعى ؛ ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى ، ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخييلا . ولا يفرق الفارابى فى ذلك بين ماهو علمى وما هو عملى .

وقد ذكر الفارابى ذلك فى مواضع مختلفة من كتبه ، ومن ذلك قوله فى كتاب « تحصيل السعادة » : « وتفهيم الشىء على ضربين : أحدهما أن تعقل ذاته ؛ والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقينى ؛ وإما بطريق الإقناع . ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها أو وقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات « فلسفة » ؛ ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء « ملة » .

ويرى ابن سينا : أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن وجهة الدين عملية أصالة ، ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية . وهو يقول فى رسالة الطبيعيات : « مبدأ الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية ، وكمالات حدودها تتبين بها ، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات . ومبادئ الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومنصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة » .

ويقول الشهرستانى فى كتاب « الملل والنحل » فى معنى قول ابن سينا ما يأتى :

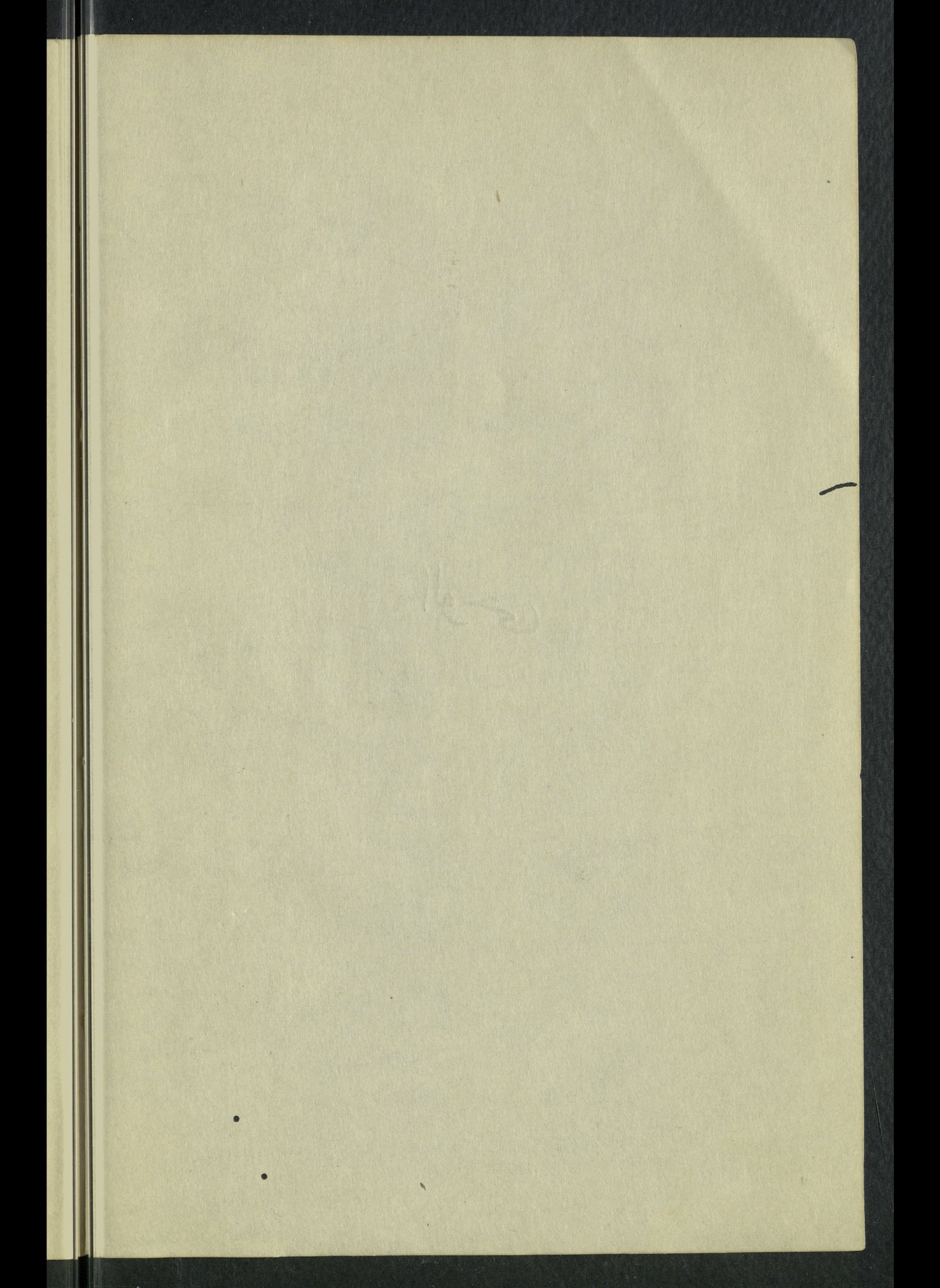
« والأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملى وبطرف ما من القسم العلمى ، والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمى وبطرف ما من القسم العملى . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية الإمكان. وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وينتظم مصالح العباد . وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل . فكل ماوردت به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ماذكرناه عند الفلاسفة ؛ إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة ، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد فى كمال درجتهم » .

والتشكيل والتخييل فى كلام الشهرستانى خاص بالأمور العلمية . فالفلاسفة – كما يذكره ابن تيمية فى كتابه « منهاج السنة » – يقولون : « إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر فى نفسه ، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون أن الله تعالى جسم عظيم وأن الأبدان تعاد وأن لهم نعيماً محسوساً وعقاباً محسوساً ، وإن كان الأمر ليس كذلك فى نفس الأمر ، لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا . وإن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور؛ إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لاتمكن إلا بهذا الطريق . وهؤلاء يقولون : الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها ، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وإن كانت الظواهر فى نفس الأمر كذبا وباطلا ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب

والباطل للمصلحة . ثم من هؤلاء من يقول النبى كان يعلم الحق ؛ ولكن أظهر خلافه للمصلحة . ومنهم من يقول ما كان يعلم الحق كما يعلم نظار الفلاسفة وأمثالهم ؛ وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبى . . . وأما الذين يقولون إن النبي كان يعلم ذلك ، فقد يقولون إن النبى أفضل من الفيلسوف ، لأنه علم ماعلمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف » .

وقول ابن تيمية تقرير واضح لآراء الفلاسفة وإن كان فى أسلوبه وألفاظه مالم تجر به عادة الحكماء .

الوحى



الفصل الأول

معانى كلمة « الوحى »

— ١ —

المعانى اللغــــوية لكلمة « الوحى »

لم يشر أحد علمناه من اللغويين ومن ألفوا فى الدخيـــل من كلام العرب إلى أن لهذا الحرف أصلاً غير عربى . ويؤيد ذلك أن من المعانى التى دل العرب عليها ببعض صيغ هذه المادة شؤونا طبيعية تسبق الأمم فى بداوتها إلى التعبير عنها من غير انتظار للدخيل . فقد قال اللغويون إن الوحَى كالوحْي الصوت عامة ، وقيل الوحاة صوت الطائر ، ووحاة الرعد صوته الممدود الخفى ، والوحى النار ... الخ . — وإذا كان فى اللغة العربية ألفاظ أصيلة لم تستمد من لسان أجنبى — وليس ذلك موضعاً لنزاع — فأول ما ينبغى أن يكون من هـذه الألفاظ مايعبر به عن مثل النار والصوت وصوت الرعد أو صوت الطيور .

أشعر الوحى

والوحى : مصدر وحى إليه يحى من باب وعد ، وأوحى إليه بالألف مثله ومصدره الإيحاء وهو قليل الاستعمال . وبعض العرب يقول وحيت إليه ووحيت له وأوحيت إليه وأوحيت له . ولغة القرآن الفاشية أوحى بالألف مع التعدية بإلى . وأما فى غير القرآن العظيم فوحيت إلى فلان مشهورة : يقال وحيت إليه بالشىء وحيا وأوحيت ، وهو أن تكلمه بكلام يفهمه عنك ويخفى على غيره ، بأن يكون على سبيل الرمز والتعريض ، أو يكون بصوت مجرد عن التركيب ، أو يكون إسراراً لا يسمعه غيره . ووحيت إليه بخبر كذا أى أشرت وصوّت به رويداً . ويقال وحى إليه وأوحى أومأ ببعض الجوارح أو أشار بسرعة ، ومنه وحى الحاجب واللحظ بمعنى سرعة إشارتهما . ويقال وحيت الكتاب وحياً فأنا واح والكتاب موحى وأوحى لغة فيه أيضاً . والوحى الكتابة والمكتوب . وأوحى الرجل إذا بعث برسول ثقة إلى عبد من عبيده ثقة . وأوحى إليه بعثه . وأوحى إليه ألهمه . ويقال وحت نفسه وقع فيها خوف . وأوحى الإنسان إذا صار ملكا بعد فقر . ووحى وأوحى إذا ظلم فى سلطانه . والفائحة توحى الميت تنوح عليه . والوحَى ، بالقصر والمد ، السرعة . والوحىُ النار ؛ ويقال للمَلِك وحًى من هذا ، فكأنه مثل النار ينفع ويضر . والوحِى السيد من الرجال . والوحى الصوت يكون فى الناس وغيرهم كالوحْى . ووحاة الرعد صوته الممدود الخفى . وقيل الوحاة صوت الطائر .

وذكر اللغويون لكلمة الوحى نفسها معانى كثيرة هى الإشارة ، والكتابة ، والرسالة ، والإلهام ، والكلام الخفى ، والمكتوب ، والأمر ، وكل ما ألقيته إلى

غيرك ، والتسخير ، والرؤيا الصادقة ، والصوت يكون فى الناس وغيرهم . ثم قالوا أن الوحى قصر على الإلهام وغلب استعماله فيما يلقى من عند الله تعالى إلى الأنبياء كما فى المصباح المنير ، أو إلى الأنبياء والأولياء كما فى مفردات الراغب الأصفهانى .

وليس لنا من سبيل إلى ترتيب هذه المعانى وتعرف ماهو سابق منها وما هو لاحق ، ما هو أصل منها وما هو فرع . بل لاسبيل لنا إلى تميز ما استعملته العرب فى جاهليتها مما قد يكون ولد فى الإسلام أو أنشئ إنشاء .

على أن المفهوم من كلام اللغويين إذ يقولون أن الوحى غلب استعماله فيما يلقى إلى الأنبياء من عند الله تعالى — وهم يريدون الغلبة فى لسان الدين الإسلامى — أن الإسلام قصر الوحى على معنى من معانيه كانت العرب تعرفه فى استعمالاتها وكانت تفهمه على وجه من الوجوه .

أما تفاصيل معنى الوحى فقد أحاطتها العهود الإسلامية بنظريات لم يكن ليتوجه إلى مثلها العقل العربى فى بداوته كما سيأتى بيانه .

وقد عرض كثير من اللغويين لبيان المعنى الأصلى لمادة الوحى الذى اشتق منه المعنى الذى غلب فى الاستعمال . وهذا دليل على أنهم يجعلون هذا المعنى فرعياً وإن لم يكن من مستحدثات الدين الإسلامى .

ويمكننا أن نجمل هذا البحث فى آراء أربعة :

أولها : أن أصل الوحى فى اللغة كلها إسرار وإعلام فى خفاء . فهذا أصل

الحرف ؛ ولذلك صار الإلهام يسمى وحيا . وقد صرح بذلك لسان العرب .

وثانيها : أن اشتقاق الوحْى بمعنى الإلهام من الوحْى بمعنى السرعة ؛ لأن الوحْى يجىء بسرعة ويتلقى بسرعة . وهـذا مايشير إليه الراغب الأصفهانى فى كتاب المفردات فى غريب القرآن ، وأبو الحجاج يوسف بن محمد البلوى فى كتاب ألف باء ، وابن خلدون فى المقدمة ، واختاره القاضى عياض فى الشفاء .

وثالثها : أن أصل المادة السرعة والخفاء معاً ، فالوحى الإعلام السريع الخفى . وإليه ذهب ابن قيّم الجوزية فى كتاب مدارج السالكين وأبو البقاء فى الـكليات .

ورابعها : أن أصل هـذه المادة هو إلقاء الشىء إلى الغير ؛ فأصل الإيحاء إلقاء الموحِى إلى الموحَى إليه . وهذا رأى ابن جرير الطبرى فى تفسيره لقوله تعالى : «ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك » .

- ٢ -

الوحى فى القرآن

ورد ذكر هذه المادة فى سبعين آية من القرآن ، منها أربع وستون آية مكية ، وست آيات مدنيات . وأكثر ماورد فى الآيات القرآنية إنما هو الفعل ماضيا ومضارعا .

أما كلمة «الوحى» فجاءت فى القرآن ست مرات فى سور كلها مكية .

فعل الوحى فى القرآن :

وفعل الوحى فى القرآن مسند غالباً إلى الله . وهو فى كثير من الآيات مبنى للمجهول . وقد جاء فى آيات إسناد الوحى إلى غير الله . فأسند إلى شياطين الإنس والجن فى الآية ١١٢ من السورة ٦ (الأنعام ، مكية) . وفى الآية ١٢١ من هـذه السورة نسبة الوحى إلى الشياطين . وفى الآية ١١ من السورة ١٩ (مريم ، مكية) نسبة الوحى إلى زكريا . وفى الآية ٥١ من السورة ٤٢ (شـورى ، مكية) « أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء » أى الرسول . وفى الآية العاشرة من السورة ٥٣ (النجم ، مكية) : « فأوحى إلى عبده ما أوحى » ، ومن وجوه تفسير هذه الآية فأوحى أى جبريل .

أما الموحى إليه فهو فى أكثر الأمر النبى صلى الله عليه وسلم أو غيره من الأنبياء عليهم السلام . وورد الوحى إلى الحواريين فى الآية ١١١ من السورة الخامسة (المائدة ، مدنية) . وفى الآية ٩٣ من السورة ٦ (الأنعام ، مكية) الموحى إليه ليس نبياً على الحقيقة . وفى الآية ١١٢ من السورة ٦ (الأنعام ، مكية) الموحى إليه شياطين الإنس والجن . وفى الآية ١٢١ من السورة نفسها الموحى إليه هم أولياء الشياطين . وفى الآية ١٢ من السورة ٨ (الأنفال ، مدنية) الموحى إليه هم الملائكة . وفى الآية ٦٨ من السورة ١٦ (النحل ، مكية) الموحى إليه النحل . وفى الآية ٣٨ من السورة ٢٠ (طه ، مكية) الموحى إليه أم موسى . وفى الآية ٧ من السورة ٢٨

(القصص ، مكية) الموحى إليه أم موسى أيضاً . وفى الآية ١٢ من السورة ٤١ (فصلت ، مكية) : « وأوحى فى كل سماء أمرها » . وفى الآية الخامسة من السورة ٩٩ (الزلزال ، مدنية) : « بأن ربك أوحى لها » أى الأرض .

وقد فسرو الإيحاء فى هـذه الآية الأخيرة بالأمر أو الإعلام كما فى الطبرى ، أو التسخير كما ذكره الراغب فى المفردات .

أما الآية ١٢ من سورة فصلت فقد فسر الطبرى قوله تعالى فيها : « وأوحى فى كل سماء أمرها » ، بأن المراد ألقى فى كل سماء من السموات السبع ما أراد من الخلق؛ وفى تفسير البيضاوى : « وأوحى فى كل سماء أمرها » شأنها وما يتأتى منها ، وقيل أوحى إلى أهلها بأوامره .

أما الوحى إلى أم موسى فقد قال المفسرون إن معنى أوحينا إليها قذفنا فى نفسها وليس وحى نبوة . وفى « الكشاف » : الوحى إلى أم موسى إما أن يكون على لسان نبى فى وقتها كقوله تعالى : « وإذ أوحيت إلى الحواريين » ؛ وإما أن يكون معناه بعثت إليها ملكا لا على وجه النبوة كما بعث إلى مريم ؛ وإما أن يكون معناه أنه أراها ذلك فى المنام فتتنبه عليه ؛ وإما أن يكون معناه أنه ألهمها ، كقوله تعالى : « وأوحى ربك إلى النحل » . فمعنى الآية إذن : أوحينا إليها أمراً لا سبيل إلى التوصل إليه ولا العلم به إلا بالوحى ، وفيه مصلحة دينية ، فوجب أن يوحى .

وفسروا الوحى إلى النحل بالإلهام والقذف فى النفس . وفسره الراغب الأصفهانى بالتسخير .

ولم يُعن المفسرون بتبيين المراد من الإيحاء إلى الملائكة فى آية الأنفال . وقال الراغب الأصفهانى فى المفردات : «وقوله : «إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم» ، فذلك وحى إليهم بوساطة اللوح والقلم فيما قيل » .

ووحى الشياطين من الإنس والجن بعضهم إلى بعض (آية ١١٢ من سورة الأنعام) كوحى الشياطين إلى أوليائهم ، هو الوسوسة والإسرار بالمزين من الأقوال الباطلة .

وأما الآية ٩٣ من السورة ٦ (الأنعام) : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ، أو قال أوحى إلىّ ولم يوح إليه شىء ، ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله » ، فقد قال الطبرى فى تفسيرها : «يعنى جل ذكره بقوله : «ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا» ، يعنى ممن اختلق على الله كذبا فادعى عليه أنه بعثه نبياً وأرسله نذيراً ، وهو فى دعواه مبطل وفى قيله كاذب . وهذا تسفيه من الله لمشركى العرب وتجهيل منه لهم فى معارضة عبد الله بن سعد بن أبى سرح والحنفى مسيلمه لرسول الله صلى الله عليه وسلم بدعوى أحدهما النبوة ودعوى الآخر أنه قد جاء بمثل ماجاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونفىٌ عن نبيه محمد صلى الله عليه وسلم اختلاق الكذب عليه ودعوى الباطل » .

أما آية « وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى » ، فيقول الطبرى فى تفسيرها : «إن ألفاظ أهل التأويل اختلفت فى تأويل قوله : « وإذا أوحيت » ، وإن كانت متفقة المعانى : فقال بعضهم وإذ أوحيت إلى الحواريين ، قذفت فى قلوبهم ؛ وقال آخرون معنى ذلك ألهمهم » . وفى البيضاوى : «وإذ أوحيت إلى الحواريين ، أى أمرتهم على ألسنة رسلى » .

هذا فيما يتعلق بالآيات التى ورد فيها فعل الوحى، موجهاً إلى غير الأنبياء .

وأما الآيات التى أسند فيها فعل الوحى إلى غير الله تعالى ، فقد سبق القول فى اثنتين منها ، وهما آيتا الأنعام[1] .

أما الآية ١١ من السورة ١٩ (مريم ، مكية) وهى قوله تعالى : « فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا » ، فقد قال الطبرى فى تفسيرها : «وقوله « فأوحى إليهم » يقول أشار إليهم ، وقد تكون تلك الإشارة باليد وبالكتاب وبغير ذلك مما يفهم به عنه مايريد » .

وما ورد فى الآية ٥١ من سورة الشورى ، من قوله « أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء » فسره الطبرى بقوله : «أو يرسل الله من ملائكته رسولا إما جبريل وإما غيره ، فيوحى ذلك الرسول إلى المرسل إليه بإذن ربه مايشاء ، يعنى مايشاء ربه أن يوحيه إليه من أمر ونهى وغير ذلك من الرسالة والوحى » .

أما قوله تعالى فى سورة النجم « فأوحى إلى عبده ما أوحى » ، فقال الطبرى اختلف أهل التأويل فى ذلك : فقال بعضهم معناه فأوحى الله إلى عبده محمد وحيه ؛ وقال آخرون بل معنى ذلك فأوحى جبريل إلى عبده محمد صلى الله عليه وسلم ماأوحى إليه ربه . وأولى القولين فى ذلك عندنا بالصواب قول من قال معنى ذلك فأوحى جبريل إلى عبده محمد صلى الله عليه وسلم ما أوحى إليه ربه .

---

(١) أنظر صفحة ٤٩ .

وفيما عدا الآيات السابقة يذكر فعل الوحى فى القرآن مسنداً إلى الله تعالى أو مبنياً للمجهول . وفى حالة بنائه للمجهول يكون الفاعل هو الله تعالى أيضاً كما يفهم ذلك من سياق الكلام .

كلمة « الوحى » فى القرآن :

وأما لفظ « الوحى » فقد ورد فى القرآن ست مرات هو فيها كلها من الله تعالى والموحى إليه فيها جميعها من الأنبياء . وهذا هو إيحاء الله إلى أنبيائه ورسله أى إلقاؤه إليهم مايريد أن يعلموه من المعارف الدينية .

وعبر القرآن عن هذا المعنى بالتنزيل . فجعل القرآن وحياً وجعله تنزيلاً كما قال: « وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها »[1] ؛ وقال : « إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون »[2] ؛ وقال : « نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان »[3] .

وعبر عنه أيضاً بالكلام فى قوله « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أويرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء »[4] ؛ حيث جعل الوحى نوعاً من كلامه وقسما من أقسامه ؛ ففرق بين تكليم الوحى والتكليم بإرسال الرسول والتكليم من وراء حجاب .

---

(١) سورة ٤٢ (الشورى ، مكية) آية ٧ .
(٢) سورة ١٢ (يوسف ، مكية) آية ٢ .
(٣) آيتى ٣ ، ٤ من سورة ٣ (آل عمران ، مدنية).
(٤) آية ٥١ من سورة ٤٢ (الشورى سورة ، مكية) .

لكن فى السورة الرابعة (سورة النساء ، مدنية) ما يدل على أن التكليم غير الوحى وقسيم له ، وذلك إذ يقول عز وجل : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان ، وآتينا داود زبورا . ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلّم الله موسى تكليما[1] » . فذكر فى أول الآية وحيه إلى نوح والنبيين من بعده ، ثم خص موسى من بينهم بالإخبار بأنه كلّمه ، وهذا يدل على أن التكليم الذى حصل له أخص من مطلق الوحى الذى ذكر فى أول الآية ، ثم أكده بالمصدر المفيد تحقيق النسبة ورفع توهم المجاز . قال الفراء : «العرب تسمى ما يوصل إلى الإنسان كلاما ، بأى طريق وَصَل ، ولكن لا تحققه بالمصدر ، فإذا حقق بالمصدر لم يكن إلا حقيقة الكلام » .

ويذهب ابن قيم الجوزية فى كتابه مدارج السالكين إلى أنه يمكن جعل الوحى قسما من أقسام التكليم وجعله قسيما للتكليم باعتبارين : فإنه قسيم التكليم الخاص الذى يكون من الله لعبده بلا واسطة بل منه إليه ؛ وقسم من التكليم العام الذى هو إيصال المعنى بطرق متعددة .

وعلى هذا فالوحى قسم من كلام الله العام الذى جاءت به آية الشورى ، وهى الآية التى جعلت كلام الله لعباده على ثلاثة أنحاء لا يجاوزها .

---

(١) آيتى ١٦٣ ، ١٦٤ من سورة النساء .

وقد ذكر المفسرون فى تأويل هذه الآية أنه ما صح لأحد من بنى آدم أن يكلمه ربه إلا على أحد ثلاثة أوجه : إما على الوحى ، وهو الإلهام والقذف فى القلب أو المنام ؛ وإما على أن يسمعه كلامه ولا يراه من غير واسطة مبلغ كما كلم نبيه موسى عليه السلام ؛ وإما على أن يرسل الله من ملائكته رسولا ، جبريل أوغيره ، فيبلغ ذلك الملك إلى المرسل إليه البَشَرِىّ ما يشاء الله من أمر ونهى وغير ذلك . — وقيل إن معنى قوله « وحيا » أن يوحى إلى الرسل عن طريق الملائكة ؛ ومعنى قوله « أو يرسل رسولا » أى نبيا كما كلم أمم الأنبياء على ألسنتهم . وكثير من المؤلفين ، كابن قيم الجوزية فى كتاب مدارج السالكين وابن حزم فى الفصل ، يميل إلى جعل الآية مفيدة لتسمية القسم الأول والثالث وحيا ، وتسمية الثانى كلاما بالإطلاق . وذلك لأن الثانى لا يسميه القرآن وحيا ، وإنما « هو تكليم فى اليقظة من وراء حجاب ، دون وسيطة الملك ، لكن بكلام مسموع بالآذان ، معلوم بالقلب ، زائد على الوحى الذى هو معلوم بالقلب فقط أو مسموع من الملك عن الله تعالى » ؛ ويؤيد ذلك أن الآية وصفت القسم الأول بأنه وحى ، وذكرت فى الثالث فعل الوحى ، ووصفت الثانى بأنه تكليم من وراء حجاب . ولعل كلام الطبرى فى تفسيره ينزع هذا المنزع .

أما الفخر الرازى فيرى أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة وحى . إلا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم الوحى لأن مايقع فى القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعة ، فكان تخصيص لفظ الوحى به أولى . وكون الأول وحيا ظاهر ، وكذلك

الثالث . أما الثانى فيستدل عليه بدليل أن الله تعالى أسمع موسى كلامه من غير واسطة مع أنه سماه وحيا قال تعالى « فاستمع لما يوحى »(١) .

ونحن إذا استقصينا مادة الوحى فى القرآن وجدنا الاسم المصدرى يستعمل فى الدلالة على القسم الأول غالباً ، ويستعمل أحيانا فى تنزيل القرآن على النبى كما فى قوله تعالى : « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه »(٢) ، وتنزيل القرآن من قبيل النوع الثالث ، إذ هو كلام من الله بواسطة جبريل بنص القرآن نفسه فى أكثر من موضع . أما فعل الوحى فقد استعمل فى الأقسام الثلاثة . فيكون القرآن قد قصر اسم الوحى على ما يكون إلهاما وقذفا فى النفس أو ما يكون بواسطة الملك ؛ على حين استعمل الفعل فى الدلالة على هذين القسمين وعلى كلام الله لأنبيائه بلا واسطة من وراء حجاب .

وليس فى القرآن تفصيل لمعانى هذه الأقسام الثلاثة .

غير أن المفهوم من جملة الآيات أن القسم الأول غير خاص بالأنبياء فقد أوحى الله إلى الحواريين وأوحى إلى أم موسى ؛ وذلك بناء على أن الوحى فيما ذكر مفسر بالإلهام والإلقاء فى القلب . وبعض المفسرين يجعل الوحى فى ذلك إعلاما بواسطة المرسلين فى زمنهم كما سبق ، ليخص الوحى بمعنى الإلهام بالأنبياء . وعلى كل حال فهذا المعنى روحى لا يقبل أن تتجه الأفكار فيه إلى التأويل على نحو مادى .

وأما القسم الثانى ، وهو الكلام من وراء حجاب ، فقد كان منذ فجر الإسلام

---

(١) آية ١٣ من سورة ٢٠ (طه ، مكية) .

(٢) آية ١١٤ من سورة ٢٠ (طه ، مكية) .

مجالا لتنازع الآراء وتصادم المذاهب ؛ حتى ليقول الرازى فى تفسيره إن القائلين بأن الله فى مكان يستدلون بقوله: « أو من وراء حجاب » .

وأما القسم الثالث ، وهو إرسال الرسول المَلَكى إلى الرسول البَشَرى فيوحى إليه عن الله ما أمره أن يوصله إليه ، فإن التوفيق بين نصوص القرآن فيه لم يكن موضع وفاق دائماً . وهـذا النوع من الوحى هو الذى جاء القرآن من سبيله ، وقد عبّر عنه بنزول الملائكة . وذلك فى ظاهر اللفظ حركة من الأعلى إلى الأسفل تعطى صورة مادية للملك ونزوله . وفى الآية ٢٥ من السورة ٢٥ (الفرقان ، مكية) : « ونُزِّل الملائكة تنزيلا » . ويتسق مع هـذه الصورة ما ورد فى القرآن من استواء الله على العرش[١] ، ومن جعل الملائكة حافّين من حـول العرش[٢] ، ومن رؤية النبى لجبريل[٣] . ويتسق معه كذلك قوله عز وجل : « إليه يصعد الكلم الطيب »[٤] ، وقوله « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه »[٥] ، وقوله « يخافون ربهم من فوقهم »[٦] ، وقوله « تعرج الملائكة والروح إليه »[٧] .

---

(١) ورد ذلك فى عدة آيات منها آية ٥٤ من السورة السابعة (الأعراف ، مكيه) وآية ٣ من السورة العاشرة (يونس ، مكية) : « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش » .

(٢) آية ٧٥ من السورة ٣٩ (الزمر ، مكية) .

(٣) آية ١٣ من السورة ٥٣ (النجم ، مكية) : « ولقد رآه نزلة أخرى » ؛ وآية ٢٣ من السورة ٨١ (التكوير ، مكية) : « ولقد رآه بالأفق المبين » .

(٤) آية ١٠ سورة ٣٥ (فاطر ، مكية) .

(٥) آية ٥ سورة ٣٢ (السجدة ، مكية) .

(٦) آية ٥٠ سورة ١٦ (النحل ، مكية) .

(٧) آية ٤ سورة ٧٠ (المعارج ، مكية) .

لكن بعض الآيات يفيد أن الملك النازل بالوحى روح ، وأنه يتصل بقلب النبى اتصالا روحيا . كقوله تعالى « نَزَّله روح القدس »[١] ، وقوله : « نَزَل به الروح الأمين على قلبك »[٢] ، وقوله « قل من كان عدواً لجبريل فإنه نَزَّله على قلبك »[٣] .

وهكذا كان الرأى فى هذا النوع من الوحى مختلفاً بين من يراه نزول الملك من السماء إلى الأرض لإبلاغ النبى دين الله وشرعه ، وبين من يراه تلقفا روحانيا عن الله العلى بواسطة الملك الروحانى .

— ٣ —

الوحى فى السنة

أكثر ماورد فى كتب السنة من أمر الوحى ، كالذى ورد فى كتب الشمائل والسير ، إنما هو تفاصيل طويلة الذيول فى بدء الوحى إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وفى كيفية نزول الوحى عليه وبيان العوارض التى كانت تغشاه عند ما يأتيه الملك من قبل الله ؛ وبالجملة فهو تحليل موسع لكل ما يتعلق بشأن محمد مع الملأ الأعلى .

والروح السائد فيما تضمنته هذه الكتب ينزع غالباً إلى تصوير الملك والوحى

---

(١) آية ١٠٢ من السورة ١٦ (النحل ، مكية) .

(٢) آيتى ١٩٣ ، ١٩٤ من السورة ٢٦ (الشعراء ، مكية) .

(٣) آية ٩٧ من سورة ٢ (البقرة ، مدنية) .

بصور مادية . فأحاديث بدء الوحى تمثل جبريل جسما ، حتى أنه يهمز الأرض برجله فينبع عين ماء يتوضأ منه جبريل ويتوضأ منه النبى كما فى تاريخ الخميس والمواهب اللدنية . وحديث المعراج كما فى البخارى صورة مجسمة للسماء وكل مافى السماء . وفيه تكليم الله لنبيه كفاحا من غير حجاب ؛ وهذا على مذهب من يقول إنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه تبارك وتعالى . وهى مسألة خلاف بين السلف والخلف ، وإن كان جمهور الصحابة بل كلهم مع عائشة فى إنكار رؤية النبى لله مواجهة ، كما حكاه عثمان ابن سعيد الدارمى إجماعا للصحابة[1] .

وقد فُصِّلت فى كتب الحديث والسير مراتب الوحى التى كانت للنبى عليه السلام تفصيلا بلغ حد السرف أحيانا . فقد نقل صاحب المواهب اللدنية أن الحليمى ذكر أن الوحى كان يأتى النبى على ستة وأربعين نوعا . ولعل المعتدلين هم الذين أخذوا من الأحاديث سبع مراتب للوحى نعتمد فى نقلها على ابن قيم الجوزية فى زاد المعاد والقسطلانى فى المواهب اللدنية والسهيلى فى الروض الأنف :

١ — الرؤيا الصادقة ، وكانت مبدأ وحيه صلى الله عليه وسلم . فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . والمدة التى كان يوحى إليه فى المنام فيها ستة أشهر إلى أن استعلن له جبريل . وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم: «الرؤيا ثلاثة : رؤيا من الله ؛ ورؤيا تحذير من الشيطان ؛ ورؤيا مما يحدث به الرجل نفسه فى اليقظة فيراه فى المنام » . والذى هو من أسباب الهداية هو الرؤيا التى تكون من الله خاصة . ورؤيا

(١) أنظر زاد المعاد لابن قيم الجوزية .

الأنبياء وحى فإنها معصومة من الشيطان . وهذا باتفاق الأئمة . ولهذا أقدم إبراهيم على ذبح إسماعيل عليهما السلام بالرؤيا(١) .

٢ — ما كان يلقيه الملك فى روعه وقلبه من غير أن يراه كما قال صلى الله عليه وسلم : « إن روح القدس(٢) نفث فى رُوعى(٣) أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب ، ولا يحملنكم استبطاء الرزق على أن تطلبوه بمعصية الله ، فإن ماعند الله لايطلب إلا بطاعته » .

٣ — كان يتمثل له الملك رجلا ، فيراه عِيانا ، ويخاطبه حتى يعى عنه مايقوله . فقد كان يأتيه أحيانا فى صورة دحية بن خليفة الكلبى ، وكان جميلا وسيما . وفى هذه المرتبة كان يراه الصحابة أحيانا .

٤ — أنه كان يأتيه مثل صلصلة الجرس ، وكان أشده عليه ، فيلتبس به الملك ، حتى أن جبينه ليتفصد عرقا فى اليوم الشديد البرد ، وحتى أن راحلته لتبرك به إلى الأرض إذا كان راكبها . ولقد جاءه الوحى مرة كذلك وفخذه على فخذ زيد بن ثابت فثقلت عليها حتى كادت ترضها .

وعبر عن هذه المرتبة ابن قيّم الجوزية فى مدارج السالكين بما نصه : « وقد يدخل فيه الملك ويوحى إليه مايوحيه ثم ينفصم عنه أى يقلع » .

---

(١) انظر « مدارج السالكين » لابن قيم الجوزية .

(٢) أى جبريل .

(٣) أى نفسى .

٥ — أن يرى الملك فى صورته التى خلق عليها له ستمائة جناح ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت فيوحى إليه ما شاء الله أن يوحيه .

٦ — ما أوحى الله إليه به وهو فوق السموات ليلة المعراج من فرض الصلوات وغيرها بواسطة جبريل .

٧ — تكليم الله له من وراء حجاب بلا واسطة ملك كما كلَّم موسى بن عمران. وهذه المرتبة هى ثابتة لموسى بنص القرآن وهى ثابتة للنبى فى حديث الإسراء .

وزاد بعضهم مرتبة ثامنة وهى تكليم الله له من غير حجاب . وهـذا رأى من يقول إن النبى رأى ربه ، وهى مسألة خلافية كما تقدم .

وذكر السهيلى مرتبة أخرى هى نزول إسرافيل عليـه بكلمات من الوحى قبل جبرائيل . فقد وكل به إسرافيل ، فكان يتراءى له ثلاث سنين ، ويأتيه بالكلمة من الوحى ، ثم وكل به جبريل فجاءه بالقرآن .

وذكر السهيلى كذلك حالة أخرى وهى تكليم الله له بلا واسطة فى المنام .

هـذه هى جملة الصور التى تمثلها لنا السنة من الوحى إلى النبى محمد عليه الصلاة والسلام .

وذلك مع الذى أسلفناه من القول فى الوحى فى القرآن يشرح لنا معنى الوحى على مايؤخذ من النصوص الدينية الإسلامية .

الفَصْلُ الثّانِى

أهم النظريات فى تفسير الوحى

— ١ —

مذاهب المتكلمين فى الوحى

مذاهب المتكلمين من أهل السنة خصوصاً تنزع فى تفسير الوحى نزوعا جسمانياً يناسب ما ورد فى أكثر السنن وما تدل عليه ظواهر الأيات فى غير موضع من القرآن الكريم .

ويتناول المتكلمون مباحث الوحى غالباً من ناحيتين :

الأولى — وحى القرآن الكريم إلى محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل .

الناحية الثانية — الوحى الحاصل بسماع كلام الله من غير واسطة .

الناحية الأولى : وحى القرآن إلى محمد .

الملائكة عند المتكلمين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة خلافاً للفلاسفة وأوائل المعتزلة .

والقرآن منزل على النبى عليه الصلاة والسلام بواسطة جبريل . وفى كيفية إنزال القرآن ثلاثة أقوال :

(أولها) أنه نزل إلى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ، ثم نزل بعد ذلك منجما فى ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين أو عشرين سنة حسب اختلاف المؤرخين .

(وثانيها) أنه نزل إلى سمـاء الدنيا فى عشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين ليلة من ليالى القدر ، ينزل فى كل ليلة منها ما يقدر الله إنزاله فى كل السنة ، ثم ينزل بعد ذلك هذا القدر منجما فى جميع السنة .

الثالث — أنه ابتدئ إنزاله فى ليلة القدر ، ثم نزل بعد ذلك منجما فى أوقات مختلفة من سائر الأوقات .

وهناك قول رابع غير مشهور وهو أن القرآن نزل جملة من عند الله من اللوح المحفوظ إلى السَّفَرَة الكرام الكاتبين فى السماء الدنيا ، فنجّمته السفرة على جبريل عشرين ليلة ، ونجَّمه جبريل على النبى عشرين سنة .

واختلفوا فى معنى الإنزال . فمنهم من قال إن معناه إظهار القراءة . ومنهم من قال إن الله ألهم كلامه جبريل وعلمه قراءته ثم جبريل أداه فى الأرض . ومنهم من قال يتلقفه الملك من الله تلقفاً روحانياً أى يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به إلى الرسول ويلقيه عليـه . ومنهم من جعل اختلاف العلماء فى معنى الإنزال مترتباً على اختلافهم فى معنى القرآن : فالذين يقولون إن القرآن معنى قائم بذاته تعالى يقررون أن إنزاله هو إيجاد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى وإثباته فى اللوح

المحفوظ ؛ والذين يقولون إن القرآن هو اللفظ يقررون أن إنزاله هو مجرد إثباته في اللوح .

وأشهر ما قيل فى المنزل على النبى صلى الله عليه وسلم ثلاثة أقوال : أحدها أنه اللفظ والمعنى ؛ وثانيها أن جبريل نزل بالمعانى خاصة وأنه صلى الله عليه وسلم علمها وعبر عنها بلغة العرب (وقد تمسك أصحاب هذا المذهب بظاهر قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين على قلبك ») ؛ وثالثها أن جبريل ألقى عليه المعنى ، وأنه عبر عن هذا المعنى بلغة العرب ، لأن أهل السماء يقرءونه بالعربية ، ثم نزل به فى هذه الصورة على الرسول .

ومنهم من قال كلام الله المنزل قسمان : قسم قال الله تعالى بشأنه لجبريل عليه السلام قل له كذا وكذا فيجوز تغييره بعبارة نفسه ؛ وقسم قال له بشأنه اقرأ عليه كذا كذا فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفاً . ويرى أصحاب هذا المذهب أن القرآن هو القسم الثانى وأن القسم الأول هو السنة ، لما ورد أن جبريل نزل بالسنة كما نزل بالقرآن ؛ ولهذا لم يجز تغيير نظم القرآن وجاز تغيير لفظ السنة .

ويقول المتكلمون إن فى التنزيل طريقين : إحداهما انخلاع النبى صلى الله عليه وسلم من صورة البشرية إلى صورة الملكية ثم أخذه من الملك ؛ وثانيتهما تمثل الملك بصورة البشرية حتى يأخذ الرسول منه . ويقررون أن الحالة الأولى وهى الترقى من البشرية إلى الملكية ميسورة للرسول ، ويؤيدون ذلك بما ورد من نزول جبريل

فى زمن صبا النبى ليطهر قلبه عن المادة التى تمنعه من الترقى. قال أنس: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه جبريل وهو يلعب مع الغلمان ، فأخذه فصرعه ، فشق عن قلبه ، فاستخرج منه علقة ، وقال هذا حظ الشيطان منك ، ثم غسله فى طشت من ذهب بماء زمزم ، ثم لأمه وأعاده فى مكانه . وجاء الغلمان يسعون إلى أمه (يعنى ظئره) فقالوا إن محمداً قد قتل ، فاستقبلوه وهو منتقع اللون» .

ويقررون كذلك أنه لا يشترط فى الرسول شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة ؛ بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده . فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة الله تعالى فقط . وإلى هذا يشير صاحب « الجوهرة » فى قوله :

ولم تكن نبوة مكتسبة ولو رقى فى الخير أعلى عقبة

بل ذاك فضل الله يؤتيه لمن يشاء جل الله واهب المنن

الناحية الثانية : الوحى الحاصل بسماع كلام الله من غير واسطة

ينقسم القائلون بأن كلام الله هو هذه الحروف المسموعة والأصوات المؤلفة إلى فريقين . أحدهما الحنابلة الذين قالوا بقدم هذه الحروف ، وهؤلاء يرون أن الرسول أو الملك يسمع هذه الحروف والأصوات القديمة من الله بغير واسطة . والفريق الثانى يقول بحدوث هذه الحروف والأصوات . ومن هؤلاء من يقول بأن هذه الحروف

والأصوات الحادثة قائمة بذاته الله تعالى ؛ فالرسول يسمع الحروف والأصوات الحادثة القائمة بالذات القديمة من غير وساطة ؛ وأولئك هم الكرامية . ومن هذا الفريق الثانى المعتزلة وهم يقولون إن هذه الحروف والأصوات ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها فى جسم آخر ؛ وفسروا قوله تعالى « أو من وراء حجاب » بأن يسمعه كلامه الذى يخلقه فى بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه لأنه فى ذاته غير مرئى ، كما يكلم المحتجب بعض خواصه وهو من وراء حجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه ، وذلك كما كلم موسى ويكلم الملائكة . ويقول المعتزلة إن هذه الآية تدل على أنه تعالى لا يُرى ، لأنه تعالى حصر أقسام وحيه فى هذه الثلاثة ، ولو صحت رؤية الله تعالى لصح من الله أن يتكلم مع العبد حينما يراه العبد ، ويكون ذلك قسما رابعا . ورد عليهم القائلون بأن الله يرى يوم القيامة بزيادة قيدٍ فى الآية ، أى فى الدنيا ، للتوفيق بين الآيات .

وأما الأشعرية الذين زعموا أن كلام الله صفة قديمة تدل عليها هذه العبارات والألفاظ فقد اتفقوا على أن قوله « من وراء حجاب » هو أن الملك أو الرسول يسمع ذلك الكلام المنزه عن الحروف والصوت من وراء حجاب . قالوا ولما لم يبعد أن ترى ذات الله ، مع أنه ليس بجسم ولا فى حيز ، فأى بعد فى أن يسمع كلام الله ، مع أنه لا يكون حرفا ولا صوتا .

وزعم أبو منصور الماتريدى السمرقندى أن تلك الصفة القائمة بذات الله يمتنع

كونها مسموعة ؛ وإنما المسموع حروف وأصوات يخلقها الله تعالى فى شجرة مثلا ، وهذا القول قريب من قول المعتزلة .

— ٣ —

مذهب الفلسفة الإسلامية فى الوحى

يقول ابن سينا فى رسالته فى النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم : « فمن العادة فى الشريعة تسمية القوى اللطيفة غير المحسوسة ملائكة » .

ويقول فى حد الملك فى رسالته الحدود : « هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلى غير مائت وهو واسطة بين البارى عز وجل والأجسام الأرضية » .

وفى رسالة إثبات النبوات : « ثم بينوا أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر ؛ وقد ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء قطعا لا يموتون كالإنسان الذى يموت . فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت ، والحى الناطق الغير الميت يسمى ملكا ، فالأفلاك تسمى ملائكة » .

والذى يعنينا فيما نحن بصدده هو الملك بالمعنى الأخير ، أى النفوس السماوية والعقول التى هى جواهر روحانية غير متميزة ولا قائمة بمتحيز . أما النفوس فمجردة فى ذواتها متعلقة بأجرام الأفلاك تعلق تصريف من غير أن تقوم بها ، وتسمى ملائكة سماوية . وأما العقول فمجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الأعلى .

ولئن اختلفت الفلاسفة فى أن الملائكة ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية، فإنهم لم يختلفوا فى أن النفوس الإنسانية مجردة فى ذاتها عن المـادة غير حالة فيها بل هى لا مكانية ، ولها نسبة فى التجرد إلى المجردات العالية ، وخاصـة إلى النفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث فى هذا العالم ، لـكونها مبادىء لمـا يحدث فى هذا العالم . وما الوحى عند الفلاسفة الإسـلاميين إلا اتصال النفوس الناطقة البشرية بدعقول الأفلاك ونفوسها . ذلك بأن النفس الإنسانية لها استعداد لقبول المعقولات بالفعل . وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرجه إلى الفعل . وذلك السبب يجب أن يكون موجوداً بالفعل. فلا يجوز أن يكون جسما ؛ لأن الجسم مركب من مادة وصورة ، والمادة أمر بالقوة . فلابدّ إذن أن يكون السبب جوهراً مجرداً عن المادة ، وهو العقل الفعال المجرد عن المادة وعن كل قوة ، فهو الفعل من كل وجه.

وقد فصل ابن سينا القول فى تمـكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الأفلاك ونفوسها فى كتاب الإشارات على الوجه الآتى :

١ — إن القوى النفسانية متجاذبة متنازعة . فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات إلى القوة الشهوانية وبالعـكس . والنفس إذا ما استخدمت الحواس الباطنة ضعفت الحواس الظاهرة . فإن الإنسان حالما يكون مستغرقا فى تخيل أو فـكر ربما حضر عنده المبصر القوى والمسموع القوى ، ثم إنه مع سلامة الحس لا يشعر بشىء من ذلك .

٢ — الحس المشترك هو القوة التى تحصل فيها صور الأمور التى تحس بالحواس

الحس . وللصور المرتسمة فى الحس المشترك أربع درجات :

إحداها — أن تصير مشاهدة فى ابتداء ارتسامها من المحسوسات الخارجة ؛

ثانيتها — بقاء الإحساس بهذه الصور مع بقاء المحسوسات فى الخارج ؛

ثالثها — بقاء الإحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجى ؛

ورابعتها — حصول الإحساس بها وإن لم يوجد المحسوس فى الخارج ألبتة .

والدليل على تحقق هـذه الدرجة الرابعة أن المرضى والممرورين يشاهدون صوراً محسوسة لا يراها غيرهم . فتلك الصور إما أن تكون معدومة أو موجودة . ولا جائز أن تكون معدومة ؛ لأن العدم نفى محض لا يكون مشاهداً . فهى إذاً موجودة. وليست موجودة فى الخارج ، وإلا لرآها كل سليم الحس . فهى موجودة فى غير الخارج . ولا يمكن أن تكون موجودة فى النفس الناطقة التى لا تدرك الجزئيات ولا ترتسم فيها صور المحسوسات . فهى إذاً مرتسمة فى قوة جسمانية ليست هى البصر ؛ لأن هذا الشاهد ربما كان أعمى وربما شاهد ذلك بالليل ؛ ولأن البصر لا يدرك إلا الموجود فى الخارج . فثبت أن الحس المشترك قد يشاهد صوراً لا وجود لها فى الخارج . فكما ترتسم صور محسوسة بالحواس الظاهرة فى الحس المشترك ثم تنتقل إلى خزانة الخيال ، كذلك لا بأس أن تنتقل الصور الموجودة فى خزانة الخيال أو الصور التى تركبها المتخيلة إلى الحس المشترك ، لأن الحال فيها قريب من الحال بين المرايا المتقابلة .

٣ — وإنما يمنع الصور المتخيلة أن تكون جميعها محسوسة فى كل الأوقات والأحوال مانعان :

أحدهما — حسى خارج عائد إلى القابل وهو الحس المشترك ، فإنه إذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة صرفه ذلك عن غيره ولواه عن مخزونات الخيال .

والثانى — عقلى أو وهمى باطن وهو عائد إلى الفاعل . فإن العقل أو الوهم إذا استخدم القوة المفكرة وصارت مشغولة بخدمة أحدهما لم تتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها ، ومتى لم توجد تلك الصور استحال انجذابها إلى الحس المشترك .

فإذا وجد المانعان معاً لم يحصل إحساس بالصور المتخيلة . أما إذا زال أحدهما وبقى الآخر فربما استولى المتخيل على الحس المشترك فلاحت فيه الصور محسوسة مشاهدة .

٤ — وعند النوم يزول هذان المانعان عن القابل والفاعل . أما الفاعل فإن النفس مشغولة بتدبير البدن وإعانة القوة الهاضمة ، فلا تفرغ لتدبير القوة المتخيلة، فتكون هذه مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت من غير مانع . وأما القابل فلأن الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليه من الحس الظاهر ، إذ الحس الظاهر يركد بالنوم .

ومتى حصل الفاعل والقابل بالتمام والكمال حصل الفعل لامحالة؛ فلا جرم ظهرت هذه الصور فى المنام وصارت كالأمور المشاهدة .

٥ — أما فى حالة المرض فإن النفس تنجذب كل الانجذاب إلى جهة المرض فيشغلها أمر التدبير لإصلاح البدن عن تدبير المتخيلة . فضعف أحد الضابطين للمتخيلة ، فقويت على التشبيح ، فلاحت تلك الأشباح فى الحس المشترك .

٦ — النفس إذا كانت قوية قويت على حفظ عين ما أدركته ولم تنتقل منه إلى ما يحاكيه . وإذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشىء إلى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه ، ثم من ذلك المحاكى إلى ما يحاكيه مرة أخرى ، فلا تزال تنتقل من الشىء إلى ما يحاكيه إلى أن تصل إلى أمر لا يناسب المدرك الأول بوجه . وهذا إنما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن إصلاحها . والنفس إذا قويت جداً لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقاً لها عن اتصالها بالعالم العقلى ، ولم يكن التفاتها إلى أحد الجانبين شاغلا لها عن الالتفات إلى الآخر .

٧ — وكما أن النفس تتصل عند النوم بالعقول التى فيها نقش الموجودات كلها فينطبع فى النفس ما فى تلك العقول من صور الأشياء لا سيما ما يناسب غرض الرائى كانطباع صورة فى مرآة ، ثم تركب المتخيلة صوراً مناسبة لها ، ثم تنحدر تلك الصور إلى الحس المشترك ؛ كذلك قد تحصل مثل هذه الحالة فى اليقظة إذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين . فتتصل النفس بالعقول وتدرك من هناك أموراً ، ثم تركب

المتخيلة صوراً مناسبة لتلك التعقلات ، ثم تنحدر تلك الصور إلى لوح الحس المشترك ؛ فتصير محسوسة ، فتحصل حينئذ صور وسماع كلام وإن لم يكن لشىء من ذلك وجود فى الخارج .

٨ — وإذا اتصلت النفس بالعقول المفارقة فى يقظة أو نوم كان الأثر الحاصل فيها على أقسام :

أحدها — أن يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى أثر فيهما ألبتة .

وثانيها — أن يكون أقوى من ذلك ، إلا أن الخيال يمعن فى الانتقال من المعنى إلى ما له تعلق به على وجه الشبه أو التضاد .

وثالثها — أن يكون قويا جدا . فترتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا تاما .

فإن كانت الصورة جزئية ، ووقعت من النفس فى المصورة ، وحفظتها الحافظة على وجهها ، من غير تصرف المتخيلة ، مضبوطة فى الذكر فى حال اليقظة أو النوم ضبطا مستقرا ، كان ذلك إلهاما أو وحيا صراحا أو حلما لا يحتاج إلى تعبير .

وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته احتاج الوحى إلى تأويل والحلم إلى تعبير .

فالوحى عند الفلاسفة هو اتصال النفس الإنسانية الناطقة بالنفوس الفلكية اتصالا معنويا يجعلها تشرف على ما فيها من صور الحوادث فترتسم فى النفس البشرية

من تلك الصور ما يستعد لارتسامه فيها كمرآة يحاذى بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها .

وليس عندهم فرق بين الوحى والإلهام إلا أن الأول يكون للنبى ويكون الثانى للعارف أو الولى . وللنبوة استعداد ذاتى . فى القوى النفسانية لمن له النبوة خصائص ثلاث :

١ — أن تصفو نفسه صفاء شديدا وتقوى قوة لا تشغلها الحواس عن النظر إلى عالم العقل ، فتستعد استعدادا خاصا للاتصال بالعقول المفارقة بأدنى توجه ، ويفيض عليها من علم الغيب ما لا يدرك بالفكر والقياس .

٢ — أن يكون فى جوهر نفسه قوة تؤثر فى هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة . وذلك أن الهيولى منقادة لتأثير النفوس المفارقة ، مطيعة لقواها السارية فى العالم . وقد تبلغ نفس إنسانية فى الشرف حداً يناسب تلك النفوس فتفعل فعلها وتقوى على ما قويت عليه .

٣ — أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحياً من الله ، وذلك بقوة نفسه واتصالها بعالم الغيب فى اليقظة وقوة المتخيلة ومحاكاتها ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة . فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة فى غاية الحسن ، وهو الملك الذى يراه النبى . وتكون المعارف التى تتصل بالنفس من اتصالها بالجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع فى الحس المشترك فيكون مسموعا .

يكون كل ذلك باستعداد ذاتى فى نفس النبي ويحصل للولى بالرياضة والمجاهدة .

— ٣ —

رأى التصوف فى الوحي

النبوة كما يقول الغزالى فى « المنقذ من الضلال » عبارة عن طور تحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل ، كما أن العقل طور من أطوار الآدمى تحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات الحواسُّ معزولةٌ عنها . والعلم الذى يحصل لا بطريق الاكتساب والتعلم وحيلة الدليل ينقسم : إلى ما لا يدرى العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل ؛ وإلى ما يطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب . والأول يسمى إلهاماً ونفثاً فى الروع ؛ والثانى يسمى وحيا وتختص به الأنبياء ؛ والأول تختص به الأولياء والأصفياء .

فلا فرق بين الوحى والإلهام فى شىء إلا فى مشاهدة الملك المفيد للعلم ، فإن العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملائكة .

وميل أهل التصوف متجه إلى هذه العلوم الإلهامية دون التعليمية. وقد قالوا إن الطريق إلى ذلك تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها

والإقبال على الله بهمة خالصة . وبذلك يصير العبد متعرضا لنفحات رحمة الله فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق .

وبعدهذاقال الغزالى فى كتاب إحياء علوم الدين : «إن حقائق الأشياء مسطورة فى اللوح المحفوظ بل فى قلوب الملائكة المقربين . فكما أن المهندس يصور أبنية الدار فى بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ؛ فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره فى اللوح المحفوظ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة . ومهما ارتفع الحجاب بين القلب وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه . فإذن للقلب بابان : باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ؛ وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة . والفرق بين علوم الأولياء والأنبياء وبين علوم العلماء والحكماء هذا : وهو أن علومهم (يقصد الأولياء والأنبياء) تأتى من داخل القلب المنفتح إلى عالم الملكوت ؛ وعلم الحكمة يأتى من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك . وهناك فرق آخر هو أن العلماء يعملون فى اكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب ؛ وأولياء الصوفية يعملون فى جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيلها فقط لتترشح للفيض من جانب الملأ الأعلى» .

أما الملأ الأعلى فيقول الدهلوى فى كتاب « حجة الله البالغة » بيانا له :

«اعلم أنه قداستفاض من الشرع أن لله تعالى عباداً هم أفاضل الملائكة ومقربو

الحضرة ، لايزالون يدعون لمن أصلح نفسه وهذبها وسعى فى إصلاح الناس ، فيكون دعاؤهم سبباً لنزول البركات عليه ، ويلعنون من عصى الله وسعى فى الفساد فيكون لعنهم سبباً فى وجود حسرة وندامة فى نفس العامل وإلهامات من صدور الملأ السافل أن يبغضوه ويسيئوا إليه إما فى الدنيا أو بعد الموت . ويكونون سفراء بين الله وبين عباده . وإنهم يلهمون فى قلوب بنى آدم خيراً أى يكونون أسبابا لحدوث خواطر الخير فيهم بوجه من وجوه السببيه . وإن لهم اجتماعات كيف شاء الله وحيث شاء الله . ويعبر عنهم باعتبار ذلك بالرفيق الأعلى والندىّ الأعلى والملأ الأعلى . وإن لأرواح الأفاضل من الآدميين دخولا فيهم ولحوقا بهم .

والملائكة على ثلاثة أقسام :

قسم علم الحق أن نظام الخير يتوقف عليهم ، فخلق أجساما نورية فنفخ فيها نفوساً كريمة ؛

وقسم اتفق حدوث مزاج فى البخارات اللطيفة من العناصر استوجبت فيضان نفوس شاهقة شديدة الرفض للألواث البهيمية ؛

وقسم هم نفوس إنسانية قريبة المأخذ من الملأ الأعلى مازالت تعمل أعمالا منجية تفيد اللحوق بهم ، حتى طرحت عنها جلابيب أبدانها فانسلكت فى سلكهم وعدت منهم .

وأفاضل الملأ الأعلى الذين هم القسم الأول تجتمع أنوارهم وتتداخل فيما بينها عند الروح الذى وصفه النبى صلى الله عليه وسلم بكثرة الوجوه والألسنة ، فتصير هنالك كشىء واحد وتسمى حظيرة القدس .

وربما حصل فى حظيرة القدس إجماع على إقامة حيلة لنجاة بنى آدم بتكميل أزكى خلق الله يومئذ وإمضاء أمره فى الناس . فيوجب ذلك تمثل علوم فيها صلاح البشر وهداهم فى قلبه وحياً ورؤيا وهتفا وأن تتراءى له وتكلمه شفاها .

وهـذا أصل من أصول النبوة ، ويسمى إجماعهم المستمر بتأييد روح القدس . ويثمر هناك بركات لم تعهد فى العادة فتسمى المعجزات .

أما القسم الثانى قسم النفوس التى استوجب فيضانها حـدوث مزاج معتدل فى بخارات لطيفة فإنهم دون الأولين .

وكمال هذه النفوس أن تـكون فارغة لانتظار ما يترشح من فوقها . فإذا ترشح شىء بحسب استعداد القابل وتأثير الفاعل انبعثوا إلى ذلك الشىء ، كما تنبعث الطيور والبهائم بالدعاوى الطبيعية ، فأثروا فى قلوب البشر وغيرهم حتى تنقلب إرادتها وأحاديث نفوسها إلى ما يناسب الأمر المراد . وقد تؤثر فى بعض الأشياء الطبيعية بمضاعفة حركاتها وتحولاتها كما يدحرج حجر فأثر فيه ملك فمشى فى الأرض أكثر مما يتصور فى العادة . وربما ألقى الصياد شبكة فجاءت أفواج من الملائـكة تلهم فى قلب هـذه السمكة أن تقتحم وهذه أن تهرب . وربمـا تقابلت فئتان ، فجاءت الملائـكة تزين فى قلوب هذه الشجاعة والثبات ، وتلهم حيل الغلبة ، وتؤيد فى الرمى وأشباهه ، وفى قلوب تلك أضداد هذه الخصال ليقضى الله أمراً كان مفعولا » .

وبين الوحى عند الصوفية والوحى عند الفلاسفة تشابه غير خفى .

فالوحى عند هؤلاء وأولئك إشراف من النفس الإنسانية على حقائق الكون المثبتة فى عالم فوق عالمنا . لكن بين المذهبين مع هذا التشابه فروقا .

فالعالم العالى عند الفلاسفة عقول مجردة ونفوس هى عقول الأفلاك ونفوسها وصور الأشياء منقوشة فيها بحكم أنها مصادر لها وأسباب لوجودها وبحكم أنها مجردة بطبعها دراكة . واتصال النفوس البشرية بهذه النفوس الملكية هو اتصال روحى يطبعها بما أشرفت عليه من المعارف كمرآة تحاذى بها مرآة أخرى .

أما العالم العالى عند الصوفية الذى يفيض منه الوحى والإلهام فهو أمران : لوح محفوظ كتب الله فيه على الوجه الذى أراده ما كان وما يكون ؛ وملائكة هم أجسام من نور ذوو نفوس كريمة لها على باقى اللوح اطلاع ، وهى أيضا ألواح خطت فيها صنوف من العلم الإلهى . وما الوحى إلا أن يتلقى النبى من الملك شرائع إلهية ، مع شهود الملك وسماع خطابه ، إذ لا يجمع بين شهود الملك وسماع خطابه إلا الأنبياء . وأما الولى فإن سمع صوتا فإنه لا يرى صاحبه وإن رأى الملك فإنه لا يسمع له كلاما ، كما فى كتاب الكبريت الأحمر .

والناظر فيما بين مذهب الفلاسفة والصوفية من تخالف يحس بأن منشأه أن الأولين أخذوا يفسرون النصوص الدينية بما يوافق ما استقر عندهم من نظام الكون وترتيب العوالم سفليها وعلويها . فهم يجعلون الملائكة التى وردت فى لسان الشرع عبارة عن العقول المجردة والنفوس الفلكية التى أثبتتها فلسفتهم. ويؤولون النصوص تأويلا يتفق مع أغراضهم .

والصوفية يعتمدون أولا على النصوص الدينية ، ويحاولون مبلغ جهدهم أن يشرحوا مبهمها ، ويوفقوا بين ظواهر التضارب بينها ، مضطرين إلى الركون إلى منازع الفلسفة ، وإلى ما يسمونه ذوقا تقصر عنه العبارة ويدركه العارفون ، فهم أقل إمعانا فى التأويل وهم أقل وضوحا .

— ٤ —

مذهب ابن خلدون فى الوحى

يقول ابن خلدون فى المقدمة : إن الذى يذكره فى تفسير حقيقة النبوة جار على ما شرحه كثير من المحققين .

ولا شك أن الذى أدلى به فى أمر النبوة والوحى متأثر بمذاهب الفلاسفة والصوفية ولكن فيه من الطرافة وجدة التوجيه ما يجعله مذهبا جديدا .

العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة عجيبة من الترتيب وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض . فعالم العناصر متدرج من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض . وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً ، ويستحيل بعض الأوقات . والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهى إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض .

وعالم التكوين يبتدىء من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج. فآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان. ومعنى الاتصال فى هذه الكائنات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب أن يصير أول الأفق الذى بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهت فى التدريج إلى الإنسان صاحب الفكر والروية.

ثم إنا نجد فى العوالم على اختلافها آثاراً متنوعة تشهد كلها بأن لها مؤثرا مباينا للأجسام. فهو روحانى ويتصل بالكائنات، لوجوب اتصاله بهذه العوالم فى وجودها، وذلك هو النفس المدركة المحركة. ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة ويتصل بها أيضا ويكون بذاته إدراكا صرفا وتعقلا محضا، وهو عالم الملائكة.

فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات فى لمحة من اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل. وهؤلاء هم الأنبياء فطروا على الانسلاخ من البشرية جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصيروا فى لمحة من اللمحات ملائكة بالفعل، ويحصل لهم شهود الملأ الأعلى فى أفقهم وسماع الكلام النفسانى والخطاب الإلهى فى تلك اللمحة. فإذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا فى ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه عاجوا به على المدارك البشرية منزلا فى قواها لحكمة التبليغ

للعباد . فتارة يسمع النبي دويا كأنه رمز من الكلام ؛ وتارة يتمثل له الملك رجلا فيكلمه ويعي ما يقوله . والتلقى من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقى عليه كله كأنه فى لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر ؛ لأنه ليس فى زمان بل كلها تقع جميعا ، فيظهر كأنها سريعة ؛ ولذلك سميت وحيا لأن الوحى فى اللغة الإسراع .

وترتيب العوالم كلها على درجات منتظمة الحلقات متصلة ذواتها وقواها بعضها ببعض بحيث يكون آخر كل أفق منها مستعداً استعداداً قريبا لأن يصير أولا للأفق الذى بعده ، هو نظر طريف من أنظار ابن خلدون . وتفسير الوحى بأنه مفارقة البشرية إلى أفق الملائكة والملأ الأعلى ، وتلقى الكلام الإلهى النفسى كما تتلقاه الملائكة ، ثم الرجوع إلى المدارك البشرية التى تمثل ذلك الطور الروحانى بصور وأصوات ، وتعليل الشدة التى يعانيها النبى عند التنزيل وما يحدث له من الغيبة والغطيط بأن مفارقة البشرية والانسلاخ عنها إلى أفق آخر شىء عسير خصوصا فى بادىء الأمر ... كل ذلك منزع من منازع ابن خلدون الجديدة .

ويقول ابن خلدون : ان نزول القرآن فى مكة منجما على سور وآيات أقصر مما نزل بالمدينة سببه أن الاعتياد شيئا فشيئا على ما فى الوحى من جهد يورثه بعض السهولة، فبدىء بالقصير حين كانت مشقة الوحى أشد .

ومذهب ابن خلدون يرجع بعد هذا إلى رأى الفلاسفة وشىء من مذهب الصوفية .

— ٥ —

الوحى عند المسلمين فى العصور الحديثة

يلاحظ أن الرأى السائد بين المسلمين فى أمر الوحى يميل فى عصور الركود النظرى إلى مذاهب المتكلمين ويتأثر برأى الفلاسفة فى عصور النهوض .

وقد كان رأى المتكلمين فى أبعد صوره عن الروحانيات هو الذائع فى البلاد الإسلامية فى العصور القريبة لا يكادون يتدارسون غيره ، حتى جاء الشيخ محمد عبده يقرر أن الوحى عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة . والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت . ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على شعور منها ، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور . ومن النفوس البشرية ما يكون لهـا من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهى من الانسانية إلى الذروة العليا وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصا الدليل والبرهان . ووجود بعض الأرواح العالية وظهورها لأهل تلك المرتبة السامية مما لا استحالة فيه عقلا . وتمثل الصوت وأشباح لتلك الأرواح فى حس من اختصه الله بتلك المنزلة ليس بالأمر الغريب .

وهذا هو مذهب الفلاسفة بعينه وإن طرزت حواشيه بصور من مذاهب المتكلمين .

الإسلام

وكـ ١٧

الفَصلُ الأوّل

النظريات المختلفة

فى العلاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى لكلمة « إسلام »

---

١ — الدين الذى جاء به محمد بن عبد الله النبي العربى المولود بمكة سنة ٥٧١ م المتوفى بالمدينة سنة ٦٣٢ م معروف باسم « الإسلام » منذ عهده الأول . وقد يسمى السلم (بكسر السين) والسلم (بفتحها) على ما ذكره « لسان العرب » . وهذه الأسماء الثلاثة هى ألفاظ عربية المادة والصيغة ، فلها عند العرب معان هى حقائق لغوية . ولما استعملت النصوص المقدسة الإسلامية هذه الألفاظ فى الدلالة على الدين الإسلامى كان ذلك بالضرورة تصرفا فى المعنى اللغوى الأصلى .

وقد جرى عرف العلماء على تسمية الألفاظ المستعملة فى معان وضعها لها الشرع « بالأسماء الشرعية » ، كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، وكالإيمان والكفر . وربما خص ما يتعلق بالعقائد، مثل الإيمان والكفر ، بالأسماء الدينية . ويذكرون فى كتب أصول الفقه خلافا فى الأسماء الشرعية نفيا وإثباتا فى الوقوع ، على معنى أن مااستعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالصوم والإيمان هل خرج به عن وضعهم إلى وضع

مستحدث أو لم يخرج به عن وضعهم وإنما استعمله استعمالا مجازيا جاريا على أساليبهم؟. قال بالأول القاضى أبو بكر الباقلانى (المتوفى سنة ٤٠٤ هـ ١١٠٣ م) وقال بالثانى المعتزلة والخوارج والفقهاء . ويستفاد من البحث الذى فصله الآمدى بهذا الصدد أن علماء الإسلام يعتبرون المعانى الشرعية متفرعة عن المعانى اللغوية وثيقة الصلة بها[١] .

٢ وقد عنى المفسرون والمتكلمون واللغويون وغيرهم من الباحثين برد المعنى الشرعى للفظ « إســـلام » إلى أصله اللغوى .

وجمع الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ١٢٠٩) فى تفسيره لقوله تعـالى : « إن الدين عند الله الإسلام » جملة المذاهب فى ذلك فقال : « وأما الإسلام ففى معناه فى أصل اللغة ثلاثة أوجه : (الأول) أنه عبارة عن الدخول فى السلم أى فى الانقياد والمتابعة ، قال تعالى : « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا . . .[٢]» أى لمن صار منقادا لكم ومتابعا لكم ؛ (والثانى) من أسلم أى دخل فى السلم كقولهم أسنى وأقحط ، وأصل السلم السلامة ؛ (والثالث) قال ابن الأنبارى (المتـــوفى سنة ٣٢٨ هـ ٩٣٨ م) : المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشئ لفـلان خلص له ، فالإسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى[٣]» .

---

(١) انظر كتاب « الاحكام فى أصول الأحكام » لسيف الدين أبى الحسن على الآمدى المتوفى سنة ٣٨٣ هـ ١١٨٦ م ، الجزء الأول صفحتى ٤٨ ، ٦١ .

(٢) سورة ٤ (النساء ، مدنية) آية ٩٤ .

(٣) تفسير الفخر الرازى الجزء الثانى ص ٤٢٣ المطبعة الخيرية سنة ١٣١٨ هـ .

٣ — أما المحدثون فجمهرة المستشرقين منهم ترى أن اسم « إسلام » يرجع إلى معنى من الطاعة والخضوع غير إرادى أى التسخير لإرادة قاهرة . يقول جولد صيهر Goldziher : « إسلام بمعنى خضوع أى خضوع المؤمن لله . وهذه الكلمة ، التى هى أوفى من كل كلمة غيرها فى تعيين المنزلة التى جعلها محمد للمؤمن فى علاقته بمعبوده ، عليها طابع ظاهر من الشعور بالتبعية والقدوة لا تحيط بها حدود، ويجب على الإنسان أن يستسلم لها متبرئا من كل حول له وقوة[١] » . ويشير إلى مثل ذلك القول ارنولد Arnold فى الفصل الذى كتبه عن « إسلام » فى دائرة المعارف الإسلامية Encyclopédie de l'Islam . ولا يختلف ما ذكره بابنجر Babinger فى الفصل الذى كتبه عن الإسلام فى كتاب «أديان العالم» Religions du Monde عن كلام جولد صيهر فى شىء .

وقد تنبه سيد أمير على إلى أن أمثال هؤلاء المستشرقين اعتبروا معنى الانقياد الذى فسر به لفظ إسلام انقيادا مطلقاً لإرادة لا حدود لسلطانها ، ولا كسب لأحد معها ؛ فجاء يبين فى كتابيه « روح الإسلام Sprit of Islam » و«الإسلام Islam » أن ليس فى استعمال كلمة إسلام لغة أو شرعا مايدل على معنى الانقياد المطلق والخضوع المتضمن لمعنى الجبر كما يفرضه عادة أكثر الباحثين من علماء الغرب . على أن سيد أمير على يقرر أن المعنى الشرعى للإسلام هو الكد فى تحرى الرشد والتماس الفلاح بتزكية النفس ، كما يؤخذ من الآيات : « وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم

(1) Le Dogme et la Loi de l'Islam p. 2

فأولئك تحروا رشدا »[١] ؛ « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها »[٢] . وذلك يستلزم معنى الطاعة الإرادية ظاهراً وباطناً . والرشد هو الهدى والفلاح ، وهو الذى يهدى إليه القرآن من تصديق خبر الله وامتثال أمره ، كما يقول ابن قيم الجوزية[٣] .

وبهذا البيان يتضح ما فى كلام ادوارد سل Edward Sell من التعسف فى تأويل رأى سيد أمير على[٤] .

يرى ادوارد سل أن اعتبار المؤلفين الأوروبيين أن لفظ « إسلام » يعبر عن الإذعان التام لإرادة الله فى كل شؤون العقائد والأحكام توسع فى فهم معنى اللفظ ؛ إذ هو إنما يدل على معنى أخص من الإذعان المطلق، فهو إنما يدل على الإذعان العملى ؛ ويستشهد بقول سيد أمير على أن الإسلام هو تحرى الرشد .

ثم يحاول ادوارد سل أن يجعل جملة ما ورد فى القرآن من لفظ « إسلام » ومشتقاته مؤديا معنى الانقياد الظاهر والطاعة بالجوارح ، ويزعم أن المفسرين يبدو أنهم مجمعون على استعمال اللفظ فى معنى آلي ، ويقول : إن هذا يتفق وعدم ورود كلمة « إسلام » فى السور الأولى ، إذ هى لم ترد إلا ثمانى مرات منها ست فى السور المدنية واثنتان

---

(١) سورة ٧٢ (الجن ، مكية) آية ١٤ .

(٢) سورة ٩١ (الشمس ، مكية) آيات ٧ ـ ١٠ .

(٣) انظر « مفتاح دار السعادة » لابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ ، الجزء الأول ، صفحات ٤٠ ـ ٤٢ .

(٤) انظر مقال ادوارد سل فى دائرة المعارف الدينية والخلقية جزء ٧ .

فى السور المكية الأخيرة ؛ ويرجع ذلك إلى أن أركان الدين العملية لم تصر جزءاً منه على وجه قاطع حتى كون محمد دينه فى المدينة . ويخلص من ذلك إلى أن لفظ « إسلام » عند ما ينظر إليه من وجهة النظر المحمدية يفقد كثيراً من جماله الروحى الذى تجمع حول فكرة الخضوع التام لإرادة الله ، ويصبح مؤيداً للمبدأ اليهودى القائل بأن المهم ليس هو روح الشريعة ، بل المهم هو مراعاة الأداء الصورى لواجبات ظاهرة خاصة .

ودعوى ادوارد سل : أن كلام سيد أمير على يفيد قصر الإسلام على خضوع الجوارح دون خضوع القلب لايمكن أن يؤخذ من عبارات «سيد امير على» وليس فى كتابيه ما يؤيدها . ومحاولة « ادوارد سل » أن يجعل جملة ماورد فى القرآن من لفظ « إسلام » وما اشتق منه مؤدياً معنى الانقياد الظاهر والطاعة بالجوارح فقط محاولة لاتقوم على أساس ؛ لأن ماذكر فى القرآن من لفظ « إسلام » وما اشتق منه مقابلا للإيمان ومخالفاً له ـ بحيث يدل الإسلام على العمل الظاهر والإيمان على التصديق ـ لا يعدو ثلاث آيات على ماورد فى كتاب « حجج القرآن »[1] ، أو لا يعدو أربعا كما هو الواقع ، إذ ترك صاحب هذا الكتاب آية ٥ س ٦٦ التحريم (مدنية) . أما إجماع المفسرين على استعمال لفظ إسلام فى معنى آلى ففير صحيح كما يتضح لكل مطلع على التفاسير المختلفة للقرآن . وسيأتى ما يؤيد ذلك فيما يلى . وعدم ورود

---

(١) لأبى الفضل أحمد بن المظفر الرازى الحنفى ، وقد أتم كتابه هذا سنة ٦٣٠هـ ١٢٣٢م

لفظ « إسلام » فى السور الأولى لاينتج مايريد أن يستنتجه المؤلف . فقد وردت صيغة اسم الفاعل من أسلم فى ٣٩ آية ، المكيات منها ٢٤ والمدنيات ١٥ . وبعض هذه المكيات فى سور غير متأخرة كما فى آية « أفنجعل المسلمين كالمجرمين » (آية ٣٥ من سورة ٦٨ ، القلم ، مكية) وهى السورة الثانية فى ترتيب نزول القرآن على مانقله صاحب الفهرست عن نعمان بن بشير ، وكما فى آية « وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون ، فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً » (آية ١٤ من سورة ٧٢ ، الجن مكية) التى ورد فيها الفعل أيضاً .

ولكارا دى فو Carra de Vaux رأى فى معنى كلمة « إسلام » وأصلها بينه على الوجه الآتى :

« كان من تبع إبراهيم يسمى حنيفاً ، ومعناه المائل ، لأنهم مالوا عن عبادة الأصنام التى كانت قد فشت فى العالم ، أو يسمى المسلم أى الذى يجدد ويصون الشىء سالما ، ذلك بأنهم جددوا وصانوا التوحيد الخالص . وتفسير « مسلم » بأنه المستسلم لله أو المسلم نفسه لله أبعد غوراً فى التصوف من أن يكون المعنى الأصلى »[١] . وهذا الرأى غير وجيه من الناحية اللغوية ، فانه ليس فى مادة « إسلام » ولا صورتها مايؤيده على مقتضى أصول اللغة وقواعد الاشتقاق ؛ فما علمنا بأن من مدلولات هذه المادة التجديد أو الصون ، ولا رأينا أن صيغة أفعل تفيد أحد هذين المعنيين .

---

(١) كارادى فو ؛ مفكرو الإسلام ؛ الجزء الثالث ص ٥٥ .

الفَصْلُ الثَّانِى

الرأى الراجح

فى العلاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى لكلمة « إسلام »

---

١ — من تأمل فيما ذكره اللغويون من معانى مادة « سلم » على اختلاف ألفاظها وصيغها متحرياً البحث عما يصلح أن يكون أصلا يتفرع عنه سائر المعانى ، وجد فى كتب اللغة المعتبرة (مثل كتاب الاشتقاق لابن دريد ، والصحاح للجوهرى ، والمفردات فى غريب القرآن ، ولسان العرب لابن منظور ، والمصباح المنير للفيومى) أن السلام بكسر السين والسلم بكسر اللام ، الحجارة الصلبة ، سميت بذلك لسلامتها من الرخاوة والواحدة سَلِمة ؛ واستلم فلان الحجر الأسود هو افتعل من السلمة ؛ وأن السلم بفتحتين شجر عظيم له شوك ورقه القرظ يدبغ به واحده سلمة بفتحتين أيضاً ، كأنما سمى بذلك لاعتقادهم أنه سليم من الآفات ، ويقال منه سلمت الجلد بفتح اللام أسلمه بكسرها إذا دبغته بالسلم . ولعل هذه المعانى هى التى ينبغى أن تكون هى الأصل الأول لمادة سلم ، وعنها تفرعت جميع الاستعمالات الأخرى . ذلك بأن هذه

المعانى هى أمور مادية محسوسة قريبة إلى حياة البداوة ، فهى أجدر أن تكون أصلا لوضع المعانى المجردة . وقد ولد العرب من هذه المعانى معانى أخرى وضعية حقيقية قائمة على معنى الخلوص الذى هو ملحوظ فى المعانى الأولى .

وهذه المعانى الحقيقية المولدة هى : (١) معنى الخلوص من الشوائب الظاهرة أو الباطنة ، وفى معاجم اللغة أن السلم بفتح فسكون والسلام والسلامة تكون بمعنى الخلوص والتعرى من الآفات الظاهرة أو الباطنة ؛ (٢) معنى الصلح والأمان ، ويقول اللغويون : إن السلم والسلم بكسر السين وفتحها لغتان فى الصلح يذكران ويؤنثان كالسلام ؛ (٣) معنى الطاعة والإذعان ، فالسلم بفتحتين على ما فى كتب اللغة والسلم بفتح فسكون والسلم بكسر فسكون الاستسلام والإذعان والطاعة .

ويرد اللغويون « السلام » الذى هو اسم من أسماء الله والسلام بمعنى التحية والدعاء إلى معنى الخلوص والسلامة من المكاره والآفات . ورد السَّلَم بمعنى السَّلَف[١] إلى هذا المعنى غير عسير .

وفعل أسلم يستعمل فى اللغة على وجهين : أحدهما أن يستعمل لازما ؛ والآخر أن يستعمل متعديا .

واللازم يكون بمعنى الدخول فى السلم بمعنى الصلح أو الطاعة . وقد ذكر علماء

---

(١) أى القرض ، ويقصره الفقهاء على نوع خاص من القرض ، فهو عند أبي حنيفة مثلا بيع آجل بعاجل إذا كانا مختلفى النوع ، كبيع غلة آجلة بنقود عاجلة .

الصرف أن صيغة أفعل اللازم تأتى بمعنى الدخول فى شىء كأصبح بمعنى دخل فى الصباح وأقحط دخل فى القحط وأعرق دخل فى العراق .

وأما المتعدى فصيغة أفعل فيه ترد للتعدية وهى تصيير الفاعل قبل دخول الهمزة مفعولا ، فأسلم الشىء لفلان منقول بالهمزة عن سلم الشىء لفلان خلص له من غير منازع ، كسلّمه له تسليما المنقول بالتضعيف ، وحقيقة معناه أخلصه له وجعله له سالماً .

ولفظ « إسلام » مصدر أسلم لازماً كان أم متعدياً فهو صالح للدلالة على كل مايدل عليه الفعل من المعانى السالفة .

هذه هى جملة المعانى اللغوية لمادة « سلم » وما تفرع عنها . وقد ورد فى القرآن استعمال كثير من صيغ هذه المادة فى معانيها اللغوية .

فورد معنى الخلوص والبراءة من الشوائب الظاهرة والباطنة فى قوله : « قال أنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث مُسَلَّمة لاشِيَةَ فيها »[١] وفى قوله : « إلا من أتى الله بقلب سليم »[٢] . وورد فى غير هاتين الآيتين أيضاً . وجاء معنى الصلح فى مثل قوله تعالى : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السَّلْم وأنتم الأعلون والله . .

(١) آية ٧١ من السورة الثانية (البقرة ، مدنية) .

(٢) آية ٨٩ من السورة ٢٦ (الشعراء ، مكية) .

معكم ولن يتركم أعمالكم »(١) وقوله : « وإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم »(٢) .

واستعمل القرآن بعض صيغ هذه المادة فى معنى الانقياد والخضوع كما فى قوله : « بل هم اليوم مستسلمون »(٣) .

٢ — على أن القرآن استعمل لفظ « إسلام » وفعله والوصف منه فى معنى شرعى خاص . وقد اختلفوا فى هذا المعنى الشرعى على مذاهب ثلاثة :

ا — قال قائلون إن الإسلام هو الإيمان ، ومعنى الإيمان باتفاق أهل العلم من اللغويين وغيرهم التصديق كما فى لسان العرب . وذهب هذا المذهب الفخر الرازى فى تفسيره لآية « إن الدين عند الله الإسلام » مستدلا عليه .

ب — وقال آخرون إن لفظ « إسلام » يطلق فى لسان الشرع على معنيين : (أحدهما) الإيمان ؛ (والثانى) معنى أعم من الإيمان ، وهو الانقياد بالقلب أو بالظاهر. وقد نقل هذا المذهب النووى فى شرحه على صحيح مسلم عن الخطابى .

ومن القائلين بأن لفظ « إسلام » يطلق فى لسان الشرع على معنيين من يفسر هذين المعنيين بما فسرهما به الراغب الأصفهانى ؛ فيذهب إلى أن أحد المعنيين هو

(١) آية ٣٥ من سورة ٤٧ (محمد ، مدنية) .

(٢) آية ٦١ من السورة ٨ (الأنفال ، مدنية) .

(٣) آية ٢٦ من سورة ٣٧ (الصافات ، مكية) .

الإيمان ، ويفسر الإيمان بالاعتراف باللسان ، وأن الثانى فوق الإيمان ، وهو أن يكون مع الاعتراف باللسان اعتقاد بالقلب ووفاء بالفعل واستسلام لله فى جميع ما قضى وقدر .

ج — وقال قائلون : إن الإسلام يطلق شرعاً على ثلاثة معان ، وعلى هذا جرى الغزالى فى الإحياء . وهذه المعانى الثلاثة هى :

أولا — إطلاق الإسلام بمعنى الاستسلام ظاهراً باللسان والجوارح ، مع إطلاق الإيمان على التصديق بالقلب فقط ، وبذلك يكون الإيمان والإسلام مختلفين .

ثانياً — أن يكون الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً ، ويكون الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ، فالإيمان أخص من الإسلام .

ثالثاً — أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً ، وكذا الإيمان ، وعلى هذا فالإسلام والإيمان مترادفان .

٣ — وأثر الفرق الإسلامية ظاهر قوى فى هـذا الخلاف المرتبط بمسألة احتدم فيها النزاع بين الفرق وهى مسألة الكفر بارتكاب الكبيرة .

فالأشعرية لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه مالم يرتكبه مستحلا له غير معتقد تحريمه ، خلافاً للخوارج القائلين بأن مرتكب الكبائر يكفر ويزول عنه الإيمان ، وخلافاً للقدرية والمعتزلة القائلين بأنه يخرج من الإيمان ولا يدخل فى الكفر ، فيكون بين الكفر والإيمان[1] .

(١) انظر « الإبانة » للأشعرى ص ١٠ وشرح الفقه الأكبر لأبى منصور الماتريدى المتوفى سنة ٣٣٣ هـ صفحات ٢ ـ ٤ طبع الهند .

بل إن الفِرق جعلت مسألة المعنى الشرعى للإسلام والإيمان من أسس نزاعها صراحة . فالأشعرى يقول فى الإبانة : « ونقول إن الإسلام أوسع من الإيمان وليس كل إسلام إيماناً »(١) . ويقول الطبرسى الشيعى فى تفسيره مجمع البيان : « والإسلام والإيمان بمعنى واحد عندنا وعند المعتزلة »(٢) .

فالخلاف على هذه المسألة إنما هو فى الحقيقة من تمحلات الفرق والتماسها دقائق البحث اندفاعا وراء جموح النظر؛ فهو مصطنع اصطناعا .

٤ — ولكنهم يريدون أن يلتمسوا سبباً لهذا الخلاف فى القرآن نفسه . وعندهم أن منشأه أن علماء الإسلام وجدوا فى آيات القرآن ماذكر فيه الإسلام مقابلا للإيمان على وجه يشعر بالتغاير بينهما : « قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ، ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم »(٣) ؛ « عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات »(٤) ؛ « إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات ... »(٥) ؛ « الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين »(٦) . كما وجدوا فى آيات مايدل على أن الإسلام والإيمان واحد :

---

(١) « الإبانة » ص ١٠ .

(٢) مجمع البيان ، جزء أول ، ص ١٧٥ طبعة فارس سنة ١٣٠٤ هـ .

(٣) آية ١٤ ، سورة ٤٩ (الحجرات ، مدنية) .

(٤) آية ٥ ، سورة ٦٦ (التحريم ، مدنية) .

(٥) آية ٣٥ سورة ٣٣ (الأحزاب ، مدنية) .

(٦) آية ٦٩ سورة ٤٣ (الزخرف ، مكية) .

« وقال موسى ياقوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين »(١) ؛ « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين »(٢) ؛ « يمنون عليك أن أسلموا ، قل لا تمنوا على إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين »(٣) .

وقد أرادوا التحلل من هذا الإشكال بأن جعلوا للإسلام فى لسان الشرع معانى مختلفة .

على أن الأمر لا يدعو إلى ذلك فإن القرآن استعمل من مادة « سلم » صيغاً كثيرة فى معانيها اللغوية كما استعملها العرب . ولكنه استحدث للفظ « إسلام » وما اشتق منه معنى واحدا شرعيا استعمله فى آيات غير قليلة . وهذا المعنى هو : التوحيد وإخلاص النفس لله وحده لا يكون فيها لغيره شريك يعبد ويسمى إلها . وهو معنى مولد من المعنى اللغوى الذى هو الخلوص والسلامة . قال ابن دريد فى كتاب الاشتقاق : « واشتقاق المسلم من قولهم أسلمت لله أى سلم له ضميرى »(٤) .

أما سائر استعمالات القرآن لهذه المادة فاستعمالات لغوية جارية على الأوضاع والاستعمالات العربية الحقيقية . وقد ذكر ما يفيد ذلك الزمخشرى فى الكشاف عند تفسير آية « إن الدين عند الله الإسلام » .

---

(١) آية ٨٤ سورة ١٠ (يونس ، مكية) .

(٢) آيتى ٣٥ ، ٣٦ سورة ٥١ (الذاريات ، مكية) .

(٣) آية ١٧ ، سورة ٤٩ (الحجرات ، مدنية) .

(٤) كتاب الاشتقاق لابن دريد ، الجزء الأول ، ص ٢٢ .

٥ — والأدلة على أن المعنى الشرعى للإسلام هو التوحيد وإخلاص الضمير لله تظهر فى عدة مواطن :

(أحدها) أن القرآن يقرر أن الدين واحد على لسان جميع الأنبياء وهو الإيمان بما يجب الإيمان به ، وإنما تختلف الشرائع أى الأحكام العملية : « شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ماتدعوهم إليه ، الله يجتبى إليه من يشاء ، ويهدى إليه من ينيب »[1] ؛ « أولئك الذى هدى الله فبهداهم اقتده ، قل لا أسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين »[2] ؛ « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ... »[3] .

ودين الله الواحد الذى لايدخله النسخ ولا يختلف باختلاف الأنبياء هو فى عرف القرآن المسمى إسلاما : « إن الدين عند الله الإسلام ، وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ماجاءهم العلم بغيا بينهم ، ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع

(١) آية ١٣ سورة ٤٢ (الشورى ، مكية) ويراجع فى ذلك تفاسير الطبرى والكشاف والرازى والبيضاوى .

(٢) آية ٩٠ سورة ٦ (الأنعام ، مكية) ويراجع تفسير الكشاف للزمخشرى .

(٣) آية ٤٨ سورة ٥ (المائدة ، مدنية) ويراجع فى ذلك تفسير الطبرى ويراجع كذلك كتاب مفتاح دار السعادة الطبعة الأولى بمصر ج ٢ ص ١٢٦ ، ١٢٧ وكتاب حجة الله البالغة ج ١ ص ٦٨ ، ٦٩ .

الحساب . فإن حاجّوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن ، وقل للذين أوتوا الـكتاب والأميين أأسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ، والله بصير بالعباد »[١] ؛ « اليوم أكملت لـكم دينـكم وأتممت عليـكم نعمتى ورضيت لـكم الإسلام دينا »[٢] . وهـذه الآية الأخيرة نزلت يوم عرفة فى حجة الوداع . قالوا ولم يعش النبى بعدها إلا ٨١ ليلة ؛ وهى تدل على أن الدين الذى هو الإسلام هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع التى كملت فى القرآن . أما الأحكام العملية فهى تختلف باختلاف الأنبياء والأمم ، وقد تتغير بتغير المظان ، ولم يجمعها القرآن إلا إجمالا بتبيينه الأصول التى تستمد منها تلك الأحكام ، ولم تـكن كملت عند نزول الآية[٣] .

وقد ثبت بما ذكرناه أن الدين فى عرف القرآن هو الإيمان بالأصول الدينية التى هى حقائق خالدة لا يدخلها النسخ ولا تختلف فيها الأنبياء . وأن الإسلام هو هـذا الدين إذ لا دين غيره عند الله .

(ثانيها) أن صيغة « إسلام » وردت فى القرآن مضافة وغير مضافة فى ثمان آيات : منها ست آيات مدنية ؛ وآيتان مكيتان .

---

(١) آيتى ١٩ ، ٢٠ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) ، يراجع تفسير الـكشاف للزمخشرى.
(٢) آية ٣ سورة ٥ (المائدة ، مدنية) .
(٣) يراجع تفسير البيضاوى لهذه الآية والموافقات للشاطبى ج ٣ ص ٦٢ وج ٤ صفحتى ١١٦، ١١٧ .

فأما المكيتان فهما : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ... »(١) ؛ « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه »(٢) . والآيتان صريحتان فى أن الإسلام فيهما هو الإيمان الخالص الذى موضعه الصدر أى القلب .

وأما الآيات المدنية فهى :

« ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام ، والله لا يهدى القوم الظالمين »(٣) . وتفسير الإسلام فى هذه الآية بالإيمان تدل عليه الآيات اللاحقة دلالة ظاهرة . ـ « يحلفون بالله ما قالوا ، ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهَمُّوا بما لم ينالوا . . . . »(٤) والإسلام فى هذه الآية مذكور فى مقابلة الكفر . وقد قوبل الإسلام وما يشتق منه فى القرآن بالكفر كما فى هذه الآية وكما فى آية « ولا يأمُرَكم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً ، أيأمُرُكم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون؟! »(٥) وآية « ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين »(٦) . وقوبل الإسلام بالشرك فى

---

(١) آية ١٢٥ سورة ٦ (الأنعام ، مكية) .
(٢) آية ٢٢ سورة ٣٩ (الزمر ، مكية) .
(٣) آية ٧ سورة ٦١ (الصف ، مدنية) .
(٤) آية ٧٤ سورة ٩ (التوبة ، مدنية) .
(٥) آية ٨٠ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .
(٦) آية ٢ سورة ١٥ (الحجر ، مكية) .

آيات عدة منها : « ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين »(١) ؛ وآية « قل أغير الله أتخذ ولياً فاطرِ السموات والأرض وهو يُطعِم ولا يُطعَم ، قل إنى أمرت أن أكون أول من أسلم ، ولا تكونن من المشركين »(٢) .

أما باقى الآيات المدنية فهى : « يمنّون عليك أن أسلموا ، قل لا تمنّوا علىّ إسلامكم ، بل اللهُ يمنُّ عليكم أن هداكم للإيمان إنْ كنتم صادقين »(٣) ، وهى من الآيات التى ذكرها كتاب « حجج القرآن » فى حجج القائلين بأن الإيمان والإسلام واحد ؛ وآية « إن الدين عند الله الإسلام »(٤) ؛ وآية « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين(٥) » ؛ وآية « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً »(٦) .

وقد بين الزمخشرى وغيره من المفسرين فى تفسير هذه الآيات أن الإسلام فيها

---

(١) آية ٦٧ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

(٢) آية ١٤ سورة ٦ (الأنعام ، مكية) .

(٣) آية ١٧ سورة ٤٩ (الحجرات ، مدنية) .

(٤) آية ١٩ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

(٥) آية ٨٥ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

(٦) آية ٣ سورة ٥ (المائدة ، مدنية) .

هو التوحيد وإسلام الوجه لله . وذلك يقتضى أن لفظ « إسلام » لم يرد فى القرآن إلا مستعملا فى معناه الشرعى مرادفا للإيمان .

(ثالثها) أن القرآن سمى أتباع دين محمد « الذين آمنوا » فى آيات منها : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون[١] » ؛ وآية « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[٢] ؛ وآية « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شىء شهيد »[٣] . وسماهم كذلك المسلمين فى آيات منها : « وجاهدوا فى الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج ، ملةَ أبيكم إبراهيم ، هو سماكم المسلمين من قبل وفى هذا . . . »[٤] ؛ وآية « يـأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون »[٥] . وفى

---

(١) آية ٦٢ سورة ٢ (البقرة ، مدنية) .

(٢) آية ٦٩ سورة ٥ (المائدة ، مدنية) .

(٣) آية ١٧ سورة ٢٢ (الحج ، مدنية) .

(٤) آية ٧٨ سورة ٢٢ (الحج ، مدنية) .

(٥) آية ١٠٢ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

ذلك إشعار بأن معنى الإيمان والإسلام متفق غير مختلف .

٦ — وإذا كان الإسلام فى عرف القرآن هو القواعد الأصولية التى يجب الإيمان بها والتى جمعها القرآن كاملة بحيث يعرف الإسلام بأنه هو ما أوحاه الله إلى نبيه محمد فى القرآن ، وأمره بتبيينه للناس كما تشير إليه آية « وأنزلنا الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم . . . »[١] ؛ فقد تطور استعمال لفظ الإسلام إلى ما يشمل الأصول الاعتقادية ، أو الفروع العملية ، وتطور استعمال لفظ (الدين) كذلك فأصبح تعريف الدين عند المسلمين هو : وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل . وهذا يشمل العقائد والأعمال[٢] . ومع هذا التطور فقد بقيت بين المسلمين آثار العرف الشرعى إلى اليوم . فهم يقسمون الدين إلى فروع وأصول باعتباره منقسما إلى معرفة هى الأصل وطاعة هى الفرع . ويقولون إن العقائد يقينية فلا بد أن تكون ثابتة بطريق دينى يقينى قطعى وهو القرآن وحده إذ هو المقطوع به وحده فى الجملة والتفصيل ، أما الأحكام العملية فيكفى فيها الظن[٣] . ويقولون إن النسخ لا يكون فى مسائل علم الكلام وإنما يكون فى مسائل الفقه .

---

(١) آية ٤٤ سورة ١٦ (النحل ، مدنية) .

(٢) انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى .

(٣) انظر شرح المواقف جزء أول ص ٣٨ ، والموافقات جزء ٤ ص ٣ .

ثم إن الخلاف بين المسلمين فى شؤون الأحكام العملية ليس له خطر الخلاف فى الأمور الاعتقادية . فالآراء المتباينة فى الأولى تسمى مذاهب . واتباع كل يعتقدون أن مذهبهم صواب يحتمل الخطأ ، ومذهب غيرهم خطأ يحتمل الصواب . بل يرى بعضهم أن الحق يتعدد فى المسائل الاجتهادية باعتبار أن الله لم يكلف الناس إلا بأن يبذلوا جهدهم فى تحرى الصواب، فما وصلوا إليه بجهدهم فهو بالنسبة لهم الحق لا يجوز العدول عنه . ولست تجد شيئاً من ذلك فى أمور العقائد التى يؤدى الاختلاف فيها إلى تفرق الفرق يكفر بعضها بعضاً . والحق فى مسائل الاعتقاد واحد لا يتعدد وكل ما سواه باطل ، أحسن الفروض بالنسبة لصاحبه أن يعذر فينجو من عقاب الأخذ بالباطل [١] .

هذا والأعمال البدنية نفسها لا يكون لها اعتبار فى دين المسلمين بحسب صورها الظاهرة وإنما هى معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التى هى مصدرها [٢] . وفى القرآن « لن ينال اللهَ لحومُها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم . . . . » [٣] . ويروى عن النبى (ص) حديث هو أحد الأحاديث التى عليها مدار الإسلام ، وقال الشافعى وأحمد إنه يدخل فيه ثلث العلم ، وهو من أصح الأحاديث النبوية وأشهرها

---

(١) انظر فصول البدائع فى أصول الشرائع جزء ٢ صفحات ٤١٧ ـ ٤٢٤ .

(٢) انظر كتاب « حجة الله البالغة » جزء أول ص ٤ .

(٣) آية ٣٧ سورة ٢٢ (الحج ، مدنية) .

حتى زعم بعضهم أنه متواتر[١] ، واعترافا بمكانه بين السنن تجده فى فاتحة كثير من كتب السنة المعتبرة ، وهذا الحديث هو :

« إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » .

انتهى طبعه فى ٥ من ذى الحجة سنة ١٣٦٤
١٠ نوفمبر سنة ١٩٤٥

---

(١) انظر شرح القسطلانى على البخارى جزء أول ص ٢٢ .

فهرس الكتاب

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها: الدكتور على عبد الواحد وافى، رئيس الجمعية — والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

يشترك فيها أعلام الباحثين فى الفلسفة والاجتماع. تستأنف النهضة العلمية فى الشرق وتجعل مسائل الفلسفة فى متناول الجميع، ضرورية لكل مثقف وباحث.

ظهر منهـــا :

١ — فيلسوف العرب والمعلم الثانى : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا
الرئيس الفخرى للجمعية ووزير الأوقاف

٢ — الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

٣ — شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب

٤ — الحياة الروحية فى الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمى
مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب

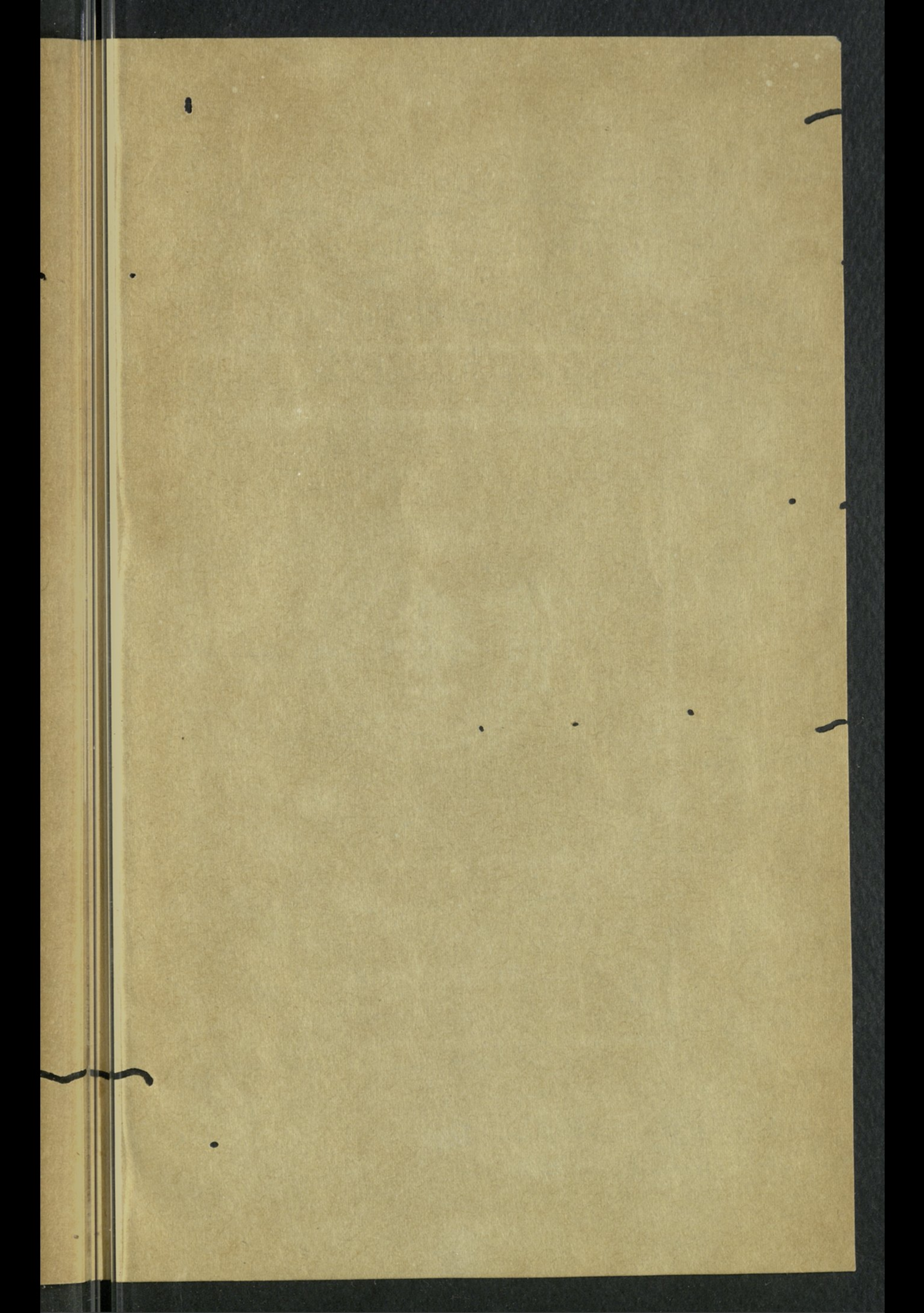
٥ — الملامتية والصوفية وأهل الفتوة : للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى
رئيس قسم الفلسفة بجامعة فاروق

٦ — التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام
عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

٧ — المسئوليـة والجزاء : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

٨ — التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام : للدكتور توفيق الطويل
مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول

٩ — الدين والوحى والإسلام : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا
الرئيس الفخرى للجمعية ووزير الأوقاف



DATE DUE


AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
الجامعة الاميركية في بيروت